UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04998572 4

DES SUPRÊMES BIENS

ET

DES SUPRÊMES MAUX

TRADUCTION DESMARAIS REVUE

AVEC INTRODUCTION ET NOTES

PAR

M. GUYAU

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

BIBLIOTHECA
PROV. TORONT...
TRANSFERRED
STUDENDATUS

PARIS

LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

58, RUE DES ÉCOLES, 58

1875

ANALYSE

DES

DEUX PREMIERS LIVRES DU *DE FINIBUS*[1].

Préambule.

Il existait dans la Rome lettrée deux partis entre lesquels on se divisait du temps de Cicéron : les uns, fidèles aux vieilles traditions romaines, rejetaient comme inutiles ou dédaignaient comme malséantes la philosophie et toute science spéculative; les autres, partisans exclusifs des lettres grecques, voulaient qu'on apprît la philosophie, mais ils croyaient qu'on ne pouvait l'apprendre que chez les Grecs, et ils méprisaient toute traduction en langue latine des ouvrages grecs originaux.

C'est à ces deux partis que s'adresse à la fois Cicéron dans un assez long préambule : aux uns, il prouve l'utilité de la philosophie en général, et surtout de la morale; aux autres, il montre qu'une traduction n'est

1. On a souvent jugé avec beaucoup de sévérité l'exposition et la réfutation du système épicurien contenues dans les deux premiers livres du *De Finibus*. — L'exposition, dit-on, est infidèle ou au moins incomplète; la réfutation est incomplète aussi et superficielle. — Il y a assurément du vrai dans ces reproches répétés par les commentateurs mêmes de Cicéron. Pourtant, nous croyons qu'il serait possible de retrouver, sous le désordre réel ou apparent du *De Finibus*, et de restituer en son ensemble la morale d'Épicure, ainsi que les arguments subtils et souvent profonds par lesquels les stoïciens, les péripatéticiens et les académiciens y répondirent : c'est ce travail que nous avons essayé d'indiquer dans cette rapide analyse.

jamais méprisable lorsqu'elle est fidèle et correcte : d'ailleurs, ajoute-t-il, il ne se borne pas lui-même à traduire, mais il pense et parle souvent pour son propre compte [1].

Après avoir quelque temps entremêlé à l'éloge de la philosophie celui de la langue latine, et enfin son propre éloge de temps à autre naïvement ramené, Cicéron passe à l'objet du livre, au dialogue sur les suprêmes biens et les suprêmes maux. Il nous introduit dans sa villa de Cumes, près de laquelle déjà ont eu lieu les *Entretiens académiques*.

Torquatus et Triarius, l'un épicurien, l'autre stoïcien, sont venus le voir à Cumes. La conversation tombe d'abord sur les lettres, qu'ils aimaient passionnément tous deux. « Torquatus me dit ensuite : Puisque nous nous trouvons ici de loisir, il faut que je sache de vous pourquoi vous n'approuvez pas Epicure, cet homme que je crois le seul qui ait vu la vérité. » Par ces paroles, Cicéron veut nous montrer la confiance ordinaire avec laquelle les épicuriens affirmaient la doctrine de leur maître, abordant les discussions avec assurance, parlant de tout comme s'ils savaient tout, et croyant qu'il suffisait de faire connaître leur système pour le faire partager. — Mais, répond Cicéron, s'il n'approuve point Epicure, ce n'est pas faute de connaître sa doctrine : il l'a apprise à Athènes auprès de Phèdre et de Zénon. S'il rejette l'épicurisme, c'est avec réflexion et en connaissance de cause. — Il entreprend alors une critique provisoire de tout le système d'Epicure, critique souvent superficielle, parfois injuste, et n'ayant en réalité pour but que de provoquer une réponse de Torquatus : « Quæ

1. L. I, ch. I-V.

dixeram, magis ut illum provocarem quam ut ipse loquerer [1]. »

I

EXPOSITION ET CRITIQUE PROVISOIRES DU SYSTÈME D'ÉPICURE.

Les épicuriens divisaient la philosophie en trois parties : la *morale* indique à l'homme sa fin ; la *physique* ou *physiologie* sert à confirmer la morale, et montre qu'il n'y a dans la nature extérieure nul obstacle qui empêche l'homme d'atteindre cette fin ; en troisième lieu, la *logique* ou *canonique*, venant compléter la physique et la morale, enseigne à juger de toute vérité par le témoignage infaillible des sens. La morale indique ainsi à l'homme où est le bonheur ; la physique enlève en quelque sorte tous les obstacles extérieurs qui pourraient empêcher la réalisation de ce bonheur ; la logique, enfin, supprime tout obstacle intérieur, en supprimant l'erreur et en faisant connaître à tous la vérité.

Cicéron s'attaque d'abord à la physique, sur laquelle Epicure aimait à appuyer sa morale. Il reproche à Epicure d'avoir emprunté la plus grande partie de sa physique à Démocrite, — ce que les épicuriens eux-mêmes étaient loin de nier. — Le principal changement, ajoute-t-il, qu'Epicure y ait fait, c'est la théorie de la déclinaison des atomes : « pure fiction, » dont il se moque sans examiner les arguments ingénieux par lesquels les épicuriens la défendaient, et qu'on trouve reproduits dans Lucrèce [2].

---

1. L. I, ch. v.
2. L I, ch. vi.

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

De la physique, Cicéron passe à ce qui en était pour les épicuriens le complément nécessaire, à la logique. La logique épicurienne, selon lui, est tout à fait insuffisante; pour mieux dire, elle consiste dans la suppression même de la logique, en tant que science de la raison et du raisonnement : ne fait-elle pas les sens seuls juges de la vérité[1]?

Enfin vient le tour de la morale épicurienne, qui montrait dans le plaisir la fin unique de l'homme : c'était là le point fondamental du système, et la physique et la logique épicuriennes n'avaient qu'un but, celui de confirmer, par la connaissance de la nature des choses et de la nature de la pensée, la connaissance de la nature du bien, qui réside dans le plaisir. Cicéron reproche à la morale épicurienne son manque d'originalité : c'est la doctrine d'Aristippe altérée. Si Aristippe et Épicure s'accordent à affirmer que chacun ne recherche et ne doit rechercher que son plaisir, il est une autre affirmation que n'hésite pas à formuler le sens commun de tous les hommes : chacun recherche et doit rechercher un bien supérieur au plaisir. A ce sujet Cicéron cite divers exemples de désintéressement : sans cesse les héros de la vieille Rome ont sacrifié leur plaisir à leur devoir; sans cesse encore, dans les moindres actions de la vie, chacun de nous préfère aux plaisirs grossiers les jouissances désintéressées de l'étude et de la science[2].

Après cette exposition rapide et cette critique non moins rapide du système épicurien, Cicéron s'arrête : au fond, il n'avait d'autre but, nous le savons, que de provoquer la discussion et de la transporter sur un ter-

1. L. I, ch. VII, 22.
2. L. I, ch. VII, 23, 26.

rain favorable. S'il a dépassé la mesure des critiques, c'est pour permettre à Torquatus de dépasser la mesure des éloges, et pour rétablir ainsi la vérité par une méthode de compensation et de contre-poids qui rappelle les plaidoyers du Forum plutôt que les discussions de l'Académie ou du Lycée.

« Il ne s'en faut guère que vous n'ayez effacé Epicure du rang des philosophes, » fait observer Triarius. « Si vous le trouvez bon, dit à son tour Torquatus, j'aurai quelque chose à vous répondre. — Croyez-vous donc, lui répliquai-je, que j'aurais tenu ce langage, si je n'avais eu envie de vous entendre? — Eh bien! aimez-vous mieux parcourir avec moi toute la doctrine d'Epicure, ou ne parler que de la seule volupté dont il est maintenant question? — A votre choix. — Alors, je m'arrêterai sur ce seul objet, qui est de la plus haute importance[1]. » Ainsi la discussion, qui semblait vouloir s'étendre à l'ensemble du système épicurien, se restreint à la morale : — Le plaisir est-il le souverain bien, la fin suprême à laquelle doivent se rapporter toutes les fins secondaires, et vers laquelle tendent toutes les actions, sans en excepter celles même qui semblent s'en éloigner le plus?

II

EXPOSITION ET APOLOGIE DE LA MORALE D'EPICURE.

1° — LE PLAISIR EST LA SEULE FIN NATURELLEMENT DÉSIRÉE.

Les sens constituent la vraie nature de l'homme: car si, par hypothèse, on ôtait de l'homme les sens, il ne resterait rien en lui. Or la nature seule peut juger de ce

1. L. I, ch. VIII.

qui est conforme ou contraire à la nature. Les sens seuls doivent donc en juger.

Mais les sens nous portent à rechercher le plaisir, à fuir la douleur. Comme on sent que le feu est chaud et que la neige est blanche, on sent immédiatement que le plaisir est à rechercher, que la douleur est à craindre, et tout animal, dès qu'il est né, aime l'un, hait l'autre.

Le plaisir est donc conforme à la nature, et la douleur lui est contraire. Or, ce qui est conforme à la nature est bien ; ce qui lui est contraire est mal. Le plaisir est donc le bien, et la douleur le mal. Ainsi « il suffit d'avoir des sens et de la chair pour que le plaisir apparaisse comme le bien [1]. »

Chez l'homme, selon Epicure, de la sensation et de la chair même l'âme et l'intelligence sont dérivées : à cette intelligence, produit complexe de la sensation, le plaisir apparaîtra-t-il encore comme un bien ? — Sans doute, répondent les épicuriens. La raison, selon eux, est sur ce point impuissante à corrompre le témoignage des sens. Elle ne peut concevoir d'autre bien que le plaisir, et sous les idées diverses qu'elle se fait du bien suprême on pourrait toujours retrouver l'idée et la sensation primitives de plaisir. Au fond, l'intelligence, selon les épicuriens, étant le produit même de la sensation et se trouvant pour ainsi dire construite avec du plaisir et de la douleur, l'amour du plaisir, l'aversion pour la douleur lui sont naturels et innés : *Hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum, alterum aspernandum sentiamus* [2].

1. L. I, ch. IX, 29, 31.
2. L. I, ch. IX, 31.

Les sens et la raison sont donc d'accord : d'une part les sens reconnaissent que le plaisir est le bien ; d'autre part, la raison ne peut concevoir d'autre bien que le plaisir, et ainsi, par la force même de la nature, toutes les parties de notre être tendent également au plaisir comme à leur fin.

2° — LE PLAISIR EST LA SEULE FIN DÉSIRABLE.

Le plaisir constitue donc une fin naturellement désirée ; mais est-il bien vrai qu'il n'existe pas d'autre fin rationnellement et moralement désirable ? le plaisir est-il réellement un bien, dans toute la force de ce mot, ou, pour trouver le bien proprement dit, ne faut-il pas s'élever, comme le voulaient les stoïciens, au-dessus de la sphère du plaisir et de la douleur, des « avantages » et des « inconvénients » sensibles ?

« Voyant un si grand nombre de philosophes soutenir qu'il ne faut mettre ni le plaisir au rang des *biens*, ni la douleur au rang des *maux*, certains épicuriens disent que, loin de nous reposer sur la bonté de notre cause, il faut rechercher de nouveaux arguments et discuter avec soin sur le plaisir et la douleur [1]. »

Qu'est-ce donc que le plaisir dont parle Epicure ? Il est besoin d'en approfondir tout d'abord la nature même, pour savoir s'il pourra constituer la seule fin vraiment désirable.

En premier lieu, lorsque Epicure affirme que le plaisir est le souverain bien, il ne faut pas entendre par là tel ou tel plaisir particulier, mais *le plaisir* dans toute la généralité de ce mot, ou mieux encore le bonheur. Epicure, en effet, ne s'en tient pas à la doctrine d'A-

---

1. L. I, ch. IX, 31.

ristippe, qui proposait à l'homme comme bien suprême le plaisir de l'instant présent, et admettait autant de « fins particulières » qu'il y a de plaisirs particuliers. Epicure, lui, n'admet qu'une seule fin générale, le plaisir de la vie tout entière, et il complète ainsi la doctrine de la volupté proprement dite, à laquelle s'était arrêté Aristippe, par la doctrine de l'utilité ou du bonheur. L'homme ne doit pas rechercher seulement tel ou tel plaisir, mais la plus grande somme de plaisirs, constituant le plus grand bonheur.

De là vient que l'homme peut et doit éviter tel plaisir particulier, si ce plaisir a pour conséquence la peine, et au contraire rechercher telle douleur particulière, si cette douleur a pour conséquence le plaisir.

Par ce principe s'expliquent tous les sacrifices et tous les dévouements que rapporte l'histoire et qui « donnent un si beau champ à l'éloquence[1]. » Alors même qu'on semble, dans un élan d'héroïsme, rechercher la douleur, ce qu'on recherche en réalité, c'est le plaisir qui la suivra. Ici les épicuriens préludent aux ingénieuses analyses de La Rochefoucauld et de l'Ecole anglaise, s'efforçant de montrer que les actions aux dehors les plus désintéressés cachent au dedans d'elles la perpétuelle recherche de l'intérêt personnel. — Règle générale : « On ne se dérobe à aucun plaisir qu'en vue d'obtenir un plaisir plus grand ; on ne choisit aucune douleur que pour éviter des douleurs plus grandes[2]. »

Le plaisir où Epicure place le souverain bien, c'est, nous venons de le voir, le plaisir le plus grand, le plus durable possible. Mais dans quelle espèce de plaisir trou-

1. L. I, ch. x.
2. L. I, ch. x, 36.

vera-t-on le plus d'intensité et de durée? Epicure en distingue deux espèces : la première, la seule qu'ait connue Aristippe, c'est la « volupté qui chatouille les sens » et qui consiste essentiellement dans le mouvement des organes (ἐν κινήσει). Au-dessus de cette première espèce de plaisir, il en est une autre : c'est la volupté consistant dans le repos (ἐν στάσει, καταστηματική), dans le sentiment intérieur de « la santé du corps et de la sérénité de l'âme. » Ce plaisir, le plus pur de tous, naît aussitôt que disparaît la douleur. Dès qu'on ne souffre plus, on jouit. Ne plus souffrir, telle est donc l'unique condition de la jouissance suprême, l'unique fin que nous devons poursuivre[1].

En somme, le souverain plaisir n'est autre chose que le bonheur total de la vie, et le bonheur se ramène lui-même au repos, à l'impassibilité.

Maintenant que nous connaissons le plaisir en sa nature même, suivant Epicure, considérons-le dans ses rapports avec le désir.

En premier lieu, on ne peut concevoir comme objet de désir un état supérieur à celui d'un homme qui n'aurait aucune douleur, n'éprouverait aucune crainte, jouirait à la fois du plaisir présent par la sensation, du plaisir passé par la mémoire, du plaisir à venir par l'espérance. Cet état est ce qu'il y a de plus désirable au monde ; c'est donc le souverain bien.

En second lieu, on ne peut concevoir comme objet d'aversion un état pire que celui d'un homme affligé à la fois de toutes les douleurs et de toutes les appréhensions. Un tel sort est ce qu'il y a de plus à craindre. Or ce qu'il y a de plus à craindre constitue

1. L. I, ch. XI.

le souverain mal. La douleur est donc le souverain mal. Réciproquement le plaisir nous apparaîtra de nouveau comme le souverain bien.

Enfin on ne peut, d'une manière générale, rien désirer ni rien craindre qui ne nous offre l'image du plaisir et de la douleur. Or le désir et la crainte sont les seules forces qui nous arrachent au repos. Tous nos mouvements et toutes nos actions se rapportent donc au plaisir. Mais ce à quoi tout se rapporte et qui ne se rapporte à rien, c'est le souverain bien. Le plaisir est donc le souverain bien[1].

3° — LES VERTUS SONT DE SIMPLES MOYENS EN VUE DU PLAISIR.

« Pour vos vertus, si excellentes et si belles, qui les trouverait louables ou désirables si elles ne produisaient pas la volupté ? »

Comme la médecine et tous les autres arts, l'art de la vie ou la *sagesse* a pour unique but de procurer à l'homme le plaisir. Tandis que l'ignorance est une cause de trouble et de peine, la sagesse, identique à la science, modère les passions et les fait servir au plus grand plaisir : de là son utilité.

La *tempérance* elle-même, cette vertu essentielle dans la doctrine épicurienne, n'est rien moins que l'ennemie du plaisir. Elle ne le modère parfois qu'afin de l'accroître.

Le *courage*, lui aussi, ne peut avoir sa raison en lui-même : il consiste simplement à ne laisser troubler son plaisir intérieur par nulle inquiétude et nulle crainte venue du dehors.

De même enfin pour la *justice*. Les hommes justes

1. L. I, ch. XII.

ne sont tels que par intérêt, 1° parce qu'ils craignent le trouble intérieur que l'injustice, par sa seule présence (*hoc ipso, quod adest*), produit dans l'âme; 2° parce qu'ils craignent les conséquences qui découlent de l'injustice, et qu'ils ne veulent pas encourir les châtiments sociaux, mais au contraire obtenir l'estime et la louange. La justice seule donne le repos, le repos seul donne le bonheur.

Ainsi les vertus n'apparaissent, par rapport au plaisir, que comme de simples moyens; ce qui nous attire et nous appelle, alors que nous nous croyons attirés par la vertu, c'est la volupté qui s'y attache. La vertu, ce prétendu souverain bien, doit donc céder la place au plaisir; et, sous ce nouveau point de vue, le plaisir se présente encore à nous comme la fin unique et suprême [1].

Toute vertu morale tire ainsi sa valeur du plaisir; bien plus, tout plaisir moral ou intellectuel tire son origine du plaisir corporel. « La joie et la peine de l'esprit viennent du corps, et c'est au corps qu'elles se rapportent. »

Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que les plaisirs du corps, pour être primitifs, soient préférables. En effet, les plaisirs du corps sont bornés au présent; ceux de l'âme embrassent le passé et l'avenir, ils sont donc plus grands, ils doivent donc être recherchés de préférence. Par les peines de l'âme, l'insensé ne peut pas ne pas être malheureux; par les plaisirs de l'âme, le sage ne peut pas ne pas être heureux [2].

---

1. L. I, ch. XII-XVII.
2. L. I, ch. XVII.

4° — LE PLAISIR DE LA VIE, OU LE BONHEUR, SEULE FIN DÉSIRÉE ET DÉSIRABLE, NE PEUT ÊTRE OBTENU QU'AU MOYEN DE LA DOCTRINE ÉPICURIENNE.

« O route du bonheur facile, directe, ouverte à tous! Si le sort le plus désirable est de vivre sans douleur et sans chagrin, et de jouir des plus grands plaisirs du corps et de l'esprit, peut-on dire que nous ayons rien oublié ici de tout ce qui peut rendre la vie agréable et conduire au souverain bien que nous cherchons[1] ? »

Le premier moyen, le moyen infaillible pour obtenir le bonheur, c'est la vertu. La vertu, quoique n'étant pas le bonheur même, en est pourtant inséparable.

Aussi la science ou *sagesse* de l'épicurien n'a-t-elle qu'un but, c'est d'assurer son bonheur par la pratique des diverses vertus.

En premier lieu, le sage modérera ses désirs, supprimant tous ceux qui naissent d'une vaine opinion (κενοδοξία), et ne s'attachant à satisfaire que les désirs naturels (*tempérance*).

En second lieu, il enlèvera de son âme toute crainte : crainte de l'avenir, de la mort, des dieux. « Le sage se souvient avec plaisir des choses passées; il jouit des voluptés présentes, et mesure par la réflexion leur quantité et leur qualité; il n'est pas comme suspendu aux choses futures, mais il les attend. » (C'est la vertu du *courage*.)

Tout ce qui ne peut servir à augmenter sa science et sa sagesse pratique, et par là à augmenter sa tempérance, à affermir son courage, l'épicurien le rejette avec dédain. C'est pour cela qu'Epicure ne veut pas de

1. L. I, ch. XVIII.

la dialectique ou logique, étude aride, où s'épuisent les académiciens et les stoïciens. La physique lui suffit, en tant qu'elle sert à confirmer la morale du plaisir par des inductions tirées de la nature des choses, et par cette règle « qui semble descendue du ciel » et qu'elle formule ainsi : — Les sens sont seuls juges du bien et du vrai [1].

A l'égard de ses semblables, le sage ne se contentera pas de pratiquer la stricte *justice :* il liera avec eux cette large *amitié* dont Epicure a donné le premier l'exemple. En effet, « de tout ce que la sagesse peut acquérir pour rendre la vie heureuse, l'amitié est ce qu'il y a de plus excellent, de plus fécond, de plus avantageux. » Mais, dira-t-on, dans une doctrine qui ramène tout à l'intérêt personnel, comment expliquer l'amitié?

Il y a trois théories épicuriennes sur l'origine de l'amitié :

1° *Théorie d'Épicure.* L'amitié est intéressée. Nous nous lions avec autrui, d'abord pour le plaisir immédiat qui résulte de l'amitié, ensuite pour l'utilité future qui en résultera. Mais nous ne pouvons entretenir l'amitié, si nous n'agissons à l'égard de notre ami comme à l'égard d'un autre nous-même. Et ainsi l'amitié, quoique au fond intéressée, est contrainte, pour subsister, de prendre tous les dehors du désintéressement.

2° *Théorie des épicuriens romains.* L'intérêt commence les liaisons d'amitié, et au début nous n'aimons nos amis que pour nous-mêmes; mais, avec le temps, l'habitude nous attache à eux comme elle nous attache aux chiens, aux chevaux, ou même aux lieux que nous fréquentons, et elle parvient ainsi à nous les faire aimer pour eux-mêmes.

---

1. L. I, ch. XVIII, XIX.

3° *Théorie d'autres épicuriens.* Il se forme entre les amis une sorte de pacte tacite par lequel ils s'engagent à s'aimer l'un l'autre non moins que chacun d'eux s'aime lui-même [1].

Ainsi l'amitié ne manquera même pas au sage épicurien pour compléter son bonheur. La recherche du plaisir, qui rapproche les hommes de la vertu, les rapprochera aussi les uns des autres. Non-seulement l'intérêt personnel explique l'amitié, mais sans l'intérêt comment l'expliquer? C'est le plaisir mutuel qui seul lie les hommes entre eux.

« Si les principes que je viens de développer sont plus clairs et plus lumineux que le soleil même, s'ils sont puisés à la source de la nature, s'ils sont confirmés par le témoignage infaillible des sens; si les enfants, si les bêtes même, dont le jugement ne peut être ni corrompu ni altéré, nous crient, par la voix de la nature, que rien ne peut rendre heureux que la volupté et que rien ne peut rendre malheureux que la douleur, quelles actions de grâces ne devons-nous pas à celui qui, ayant entendu cette voix, a si bien pénétré tout ce qu'elle veut dire, et a mis tous les sages dans le chemin d'une vie heureuse et tranquille [2]? »

1. L. I, ch. XX.
2. L. I, ch. XXI.

III

CRITIQUE DE LA MORALE EPICURIENNE.

1° — THÉORIE ÉPICURIENNE DU PLAISIR. LE SOUVERAIN AGRÉABLE.

Dans le second livre, Cicéron prend la parole pour réfuter la morale épicurienne. Il essaye tout d'abord d'engager avec Torquatus, le défenseur d'Epicure, une discussion en forme; mais bientôt, laissant le dialogue, où il se sent sans doute mal à l'aise, il entreprendra un discours suivi, une sorte de réquisitoire contre l'épicurisme.

« Dans toute discussion réglée et méthodique, » dit Cicéron, « ceux qui disputent ensemble doivent d'abord, à l'exemple des jurisconsultes, qui déterminent le point à juger, établir clairement l'état de la question[1]. » Et, s'adressant à Torquatus : « Puisque vous ne haïssez pas les définitions, je désirerais, si vous le trouvez bon, que vous voulussiez aussi définir ce que c'est que la volupté dont nous parlons aujourd'hui[2]. »

Torquatus, ainsi sommé de définir le plaisir, ne peut le faire. C'est que, selon Cicéron, il règne dans la doctrine épicurienne une ambiguïté perpétuelle au sujet de la véritable essence du plaisir. Aristippe posait comme souverain bien la volupté, Hiéronyme, l'absence de douleur : Epicure confond ces deux idées. Pourtant, il est impossible de les identifier réellement. L'absence de douleur n'est pas le plaisir, quoi qu'en dise Epicure; c'est un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur.

1. L. II, ch. I, 3.
2. L. II, ch. II, 5.

L'existence d'un tel état semble évidente au sens commun.

Epicure, admettant à la fois comme fin et le plaisir et l'absence de douleur, eût donc dû admettre à la fois deux souverains biens, ou du moins essayer de ramener à l'unité deux idées aussi distinctes.

D'ailleurs, malgré lui, Epicure lui-même sépare souvent en fait ces deux idées. Dans certaines de ses maximes, ce n'est pas l'absence de douleur, mais bien la volupté proprement dite dont il ose faire l'apologie. Sa doctrine n'excuse-t-elle pas les volupté sensuelles? Si Epicure blâme les voluptueux grossiers, il ne pourrait qu'approuver les voluptueux délicats. Il est ainsi en contradiction et avec lui-même et avec le sens moral.

Il existe une chose plus agréable que la volupté même d'Epicure, c'est la tempérance et la sagesse [1].

2° — THÉORIE ÉPICURIENNE DES DÉSIRS. LE SOUVERAIN DÉSIRABLE.

Si Epicure erre et se contredit en ce qui concerne la nature du plaisir, il ne se trompe pas moins au sujet de la nature et de l'objet du désir.

1° *Le désir et la passion, confondus par Epicure.*

Les stoïciens admettaient deux genres de désirs bien distincts : le désir passionné, où la raison n'a point de part (ἐπιθυμία), et le désir naturel (ὄρεξις), qui naît d'un besoin de la nature compris par la raison. Epicure, lui, ramenant la raison même aux sens, trouvait l'origine de tout désir dans la sensation; l'ἐπιθυμία n'était donc point pour lui distincte de l'ὄρεξις, et la sagesse ne pouvait consister à supprimer la passion, mais à la régler.

1. L. II, ch. II-IX.

Cicéron répond avec les stoïciens que, le vice consistant dans l'irrationnel, la passion, qui est essentiellement irrationnelle, est essentiellement vicieuse. La vertu, si elle ne consiste qu'à modérer la passion, ne consistera donc qu'à modérer le vice! « L'avarice aura sa mesure, l'adultère, sa mesure, la débauche, sa mesure! Quelle philosophie que celle qui ne s'occupe pas à détruire le vice, mais seulement à le régler[1] ! »

2° *L'absence de douleur n'est pas un objet de désir.*

Selon Epicure, le suprême désirable, c'est le plaisir du repos, qui, en dernière analyse, se ramène à l'absence de douleur.

Mais comment un état purement négatif, tel que l'absence de douleur, pourrait-il exciter le désir? Il est évident que ni les enfants ni les animaux, dont Epicure aime à invoquer l'exemple, ne recherchent dans leurs premiers désirs l'absence de douleur. — Non, direz-vous, ils recherchent et désirent le plaisir proprement dit, le plaisir du mouvement. — Mais alors vous vous contredisez vous-mêmes. Vous demandez à la nature quelle est la fin primitivement désirée par elle, pour en faire votre souverain bien; elle vous répond que c'est le plaisir sous sa forme la plus visible, le plaisir du mouvement, et vous placez ensuite le souverain bien dans l'absence de douleur! Vous établissez ainsi une opposition complète entre ce qui est souverainement désirable et ce qui est naturellement désiré[2].

3° *Le plaisir même n'est pas l'objet primitif du désir.*

Enfin, reste encore à savoir si ce que la nature recherche et désire tout d'abord, c'est, comme le prétendent Epicure et Aristippe, le plaisir.

---

1. L. II, IX.
2. L. II, ch. X.

Avant d'avoir ressenti le plaisir, à quoi tend l'activité spontanée de tous les êtres? N'est-ce pas simplement à persévérer dans l'être? En cherchant ainsi à conserver notre être et à écarter les causes de destruction, nous rencontrons le plaisir; mais nous ne le poursuivions pas tout d'abord. Le véritable objet du désir, la vraie fin des êtres, c'est de se conserver, de conserver leur nature, de vivre conformément à leur nature[1].

3° — THÉORIE DE LA VERTU. LE SOUVERAIN BIEN.

En dernière analyse, toute la théorie d'Epicure, qui n'a guère été jusqu'ici examinée que dans ses prémisses, repose sur ce principe fondamental : les sens sont seuls juges du bien et du mal, et ce qu'ils reconnaissent comme le souverain agréable, ce qu'ils recherchent comme le souverain désirable, c'est aussi le souverain bien.

Mais déclarer ainsi les sens juges du bien et du mal, c'est leur attribuer plus d'autorité qu'ils n'en ont. S'il appartient aux sens de juger du doux et de l'amer, du poli et du rude, le bien et le mal sont hors de leur compétence. La raison seule, ici, peut prononcer; or elle a l'idée d'un bien supérieur au plaisir : l'honnêteté[2].

Changeant alors brusquement de point de vue, Cicéron, qui jusqu'alors n'avait guère critiqué que l'interprétation apportée par Epicure du « jugement des sens », s'élève au-dessus du système même d'Epicure, et, au nom de la raison, rejette toute doctrine qui altérerait l'idée de l'honnêteté.

---

1. L. II, ch. XI.
2. L II, ch. XII.

1° Il faut retrancher de la philosophie toute opinion qui, comme celle d'Aristippe, d'Hiéronyme, de Carnéade, retranche l'honnêteté du souverain bien. L'homme, dieu mortel, est né pour autre chose que pour les voluptés bestiales.

2° Il faut rejeter aussi les doctrines qui, comme celles de Calliphon et de Diodore, ajoutent à l'honnêteté le plaisir, qu'elle méprise, ou l'absence de douleur, qui n'est pas un bien.

3° Il faut rejeter enfin les systèmes qui, tels que ceux de Pyrrhon, d'Ariston ou d'Hérille, comptent pour rien nos tendances naturelles, et ne peuvent déduire de leur idée du souverain bien aucune règle pratique de conduite.

Toutes les autres doctrines écartées, Cicéron s'attaque à celle d'Epicure. « Le débat s'engage entre la volupté et la vertu [1]. »

Il faut d'abord définir l'idée de l'honnête, afin de l'opposer, dans sa réalité et sa vérité, aux notions inférieures. L'honnête, c'est ce qui mérite l'estime pour soi-même, indépendamment de toute considération d'utilité. Les vertus, sagesse, justice, courage, tempérance, se déduisent de l'honnêteté, et n'en sont que les divers genres [2].

Au contraire, selon Epicure, ou l'honnête n'est rien, ou c'est simplement ce que loue la foule; on ne recherche l'honnête qu'en vue du plaisir de la louange, et, comme l'honnêteté elle-même, toutes les vertus se ramènent à cette fin unique : le plaisir [3].

---

1. L. II, ch. XIII.
2. L. II, ch. XIV.
3. L. II, ch. XV.

Pour réfuter Epicure, il faut examiner les diverses vertus dans leur principe et leur fin.

Et d'abord la sagesse n'a-t-elle pas sa fin en elle-même, et n'est-ce pas pour elle-même qu'on l'aime, non parce qu'elle est ouvrière de la volupté? « Quels ardents amours elle exciterait, disait Platon, si elle devenait visible[1]! »

Quant à la justice, elle n'a point pour principe l'opinion des hommes, comme le prétend Epicure, mais la nature des choses. Elle n'a point pour fin l'amour du plaisir ou la crainte des châtiments. S'il en était ainsi, la justice n'existerait plus pour ceux qui, en commettant le crime, savent éviter le châtiment. Ainsi fit Sextilius Rufus, qui, légalement injuste et nécessairement impuni, dépouilla sa pupille de son héritage. Quand même l'injuste rencontrerait le châtiment, Epicure saurait encore lui apprendre à le mépriser, comme on doit mépriser toute douleur. Que dire, d'ailleurs, de ceux que leur puissance met au-dessus de la sanction, comme Crassus? Que dire enfin de ceux qui, dans certaines circonstances, peuvent commettre l'injustice à l'insu de tous. Injustice habile, injustice puissante, injustice cachée, ce sera donc justice pour l'Epicurien, qui ne reconnaît l'action injuste qu'au châtiment qui la suit[2].

La tempérance, comme la justice, a une valeur propre et indépendante de ses conséquences sensibles. Il y a des choses qui sont par elles-mêmes honteuses, alors qu'elles demeurent secrètes et impunies.

De même, il y a des actes de courage qu'on ne peut accomplir en vue du plaisir ou de l'utilité. Tels ont été les dévouements des Décius[3].

1. L. II, ch. XVI.
2. L. II, ch. XVI-XIX.
3. L II, ch. XIX.

Le type accompli de la vertu épicurienne, c'est ce Thorius Balbus de Lanuvium, qui n'était point superstitieux, ne craignait point la mort, savait se rassasier dans ses désirs, — riche d'ailleurs, et plein de santé. Pourtant, au-dessus de cette prétendue vertu de l'épicurisme qu'il réalisait dans sa conduite, qui ne se sent capable d'élever l'idée supérieure de la vertu véritable? Le sort de Thorius Balbus buvant sur un lit de roses était moins désirable que celui de Régulus mourant à Carthage pour l'honneur de sa patrie[1].

Non-seulement la prétendue vertu d'Epicure n'est pas la vertu réelle, mais elle est en complète opposition avec la vertu réelle, et il faut que les Epicuriens, ou condamnent les actions purement désintéressées, ou abandonnent leur doctrine. Alternative honteuse, à laquelle se trouve réduit le système épicurien, de se nier lui-même ou de nier la vertu. L'image fidèle de la doctrine épicurienne, c'est le tableau de Cléanthe, qui montrait à ses auditeurs la volupté assise sur un trône et ayant autour d'elle les vertus pour servantes. En vain Epicure veut rendre inséparables la volupté et les vertus : il n'y peut réussir. Les vertus, devenues servantes de la volupté, ne sont plus les vertus. Subordonner l'honnêteté au plaisir, c'est détruire l'honnêteté même [2].

Au fond, la vertu épicurienne a pour principe caché le vice de l'hypocrisie. En effet, Epicure ne voit dans la vertu que ses avantages extérieurs; or, ces avantages subsistent toujours lorsque, au lieu d'être vertueux, on se contente de le paraître. Epicure n'a donc le droit de conseiller à ses adeptes que l'apparence de

---

1. L. II, ch. xx.
2. L. II, ch. xxi.

la vertu. « Il faut s'appliquer, disait Socrate, non à paraître homme de bien, mais à l'être. » « Il faut s'appliquer, dira Epicure, non à être homme de bien, mais à le paraître. » Au point de vue utilitaire, en effet, l'hypocrisie et la vertu se confondent absolument, ou plutôt c'est la première qui a tout l'avantage, car elle coûte moins et rapporte autant.

Cicéron va plus loin encore, et soutient que la doctrine épicurienne tout entière repose sur l'hypocrisie. Ses défenseurs n'osent en montrer qu'une partie; ils en cachent soigneusement une autre. Torquatus oserait-il avouer publiquement qu'il n'agit jamais que par intérêt? Sans cesse les épicuriens ont à la bouche les mots d'équité, de devoir, de droiture et d'honnêteté. « Quand vous parlez ainsi dans les tribunaux, au sénat, nous vous admirons, imbéciles que nous sommes, et vous en riez en vous-mêmes, car, dans tout cela, pas un mot de volupté [1]. »

L'épicurien, incapable de la véritable vertu, ne sera pas moins incapable de la véritable amitié. Dans les rapports de l'homme avec ses semblables, comme dans ses rapports avec le bien moral, l'impuissance de la doctrine épicurienne se fera également sentir.

Quelle place en effet resterait-il à l'amitié? L'amité véritable suppose qu'on aime les autres pour eux-mêmes, non pour soi. Si l'intérêt personnel lie seul l'amitié, un intérêt plus grand la rompra. Il est vrai, Epicure et ses disciples ne cessent de louer et de pratiquer l'amitié; mais cette contradiction pratique peut-elle excuser et justifier leur doctrine morale [2]?

---

1. L. II, ch. XXII,XXIII.
2. L. II, ch. XXIV,XXV.

On l'a vu, les épicuriens se divisent au sujet de l'amitié, et la théorie d'Epicure a donné lieu à trois théories principales, qu'il faut examiner successivement.

1° *Théorie propre d'Epicure :* — On aime ses amis pour soi-même. — Elle est réfutée par les arguments précédents.

2° *Théorie des épicuriens romains :* — On finit par aimer ses amis pour eux-mêmes. — C'est une inconséquence au système d'Epicure.

3° *Théorie d'autres épicuriens :* — L'amitié naît d'une sorte de pacte tacite par lequel les amis s'engagent à un désintéressement mutuel. — Cette théorie, en plaçant toujours le fondement de l'amitié dans l'intérêt, fait que, l'intérêt variant, l'amitié cessera et le pacte sera rompu.

En somme, les trois doctrines épicuriennes aboutissent au même résultat : elles nient également la véritable amitié. L'amour de l'épicurien ne peut s'adresser, dans les autres êtres comme dans la vertu même, qu'à ce qu'il y a de plus extérieur, de plus indigne de l'amour. « Il faut que ce soit moi-même que vous aimiez, et non ce qui est à moi, pour que nous puissions être de vrais amis [1]! »

4° — THÉORIE ÉPICURIENNE DU BONHEUR.

Toute la doctrine d'Epicure n'a au fond qu'un but : donner à l'homme le bonheur. Ce but même, l'a-t-elle atteint?

Le véritable bonheur est celui qui dépend de nous seuls ; Epicure, plaçant le bonheur dans la volupté, le

1. L. II, ch. XXVI.

fait dépendre des choses extérieures ; il lui ôte ainsi son caractère essentiel : l'indépendance. — Mais, dira Epicure, ce qui ne dépend pas du sage, c'est la durée du plaisir : or la durée ne fait rien au bonheur ; le bonheur en lui-même n'est pas amoindri parce que sa durée est bornée. — Eh quoi ! répond Cicéron, la durée n'ajoute-t-elle pas à la douleur ? elle ajoutera donc au plaisir ; le plaisir n'en est donc pas indépendant. Ce qui fait la supériorité du bonheur des dieux sur celui des hommes, c'est son éternité. Il n'y a qu'une chose supérieure au temps, et qui ne lui emprunte rien de sa valeur, c'est la vertu[1].

Epicure, il est vrai, s'efforce de mettre en quelque sorte le bonheur à la portée de tous. Selon lui, le sage est toujours assez riche des biens de la nature. Le plaisir ne dépend pas nécessairement des objets qui le font naître, et « on peut percevoir non moins de plaisir des choses les plus viles que des choses les plus précieuses[2]. » — C'est là, répond Cicéron, « manquer non-seulement de jugement, mais de goût. » On peut sans doute dédaigner le plaisir ; mais c'est en s'élevant par la raison au-dessus des sens, et les épicuriens ne le peuvent faire. D'ailleurs, quand l'épicurien jouirait facilement des plus grands plaisirs, n'aurait-il pas toujours la douleur à craindre, c'est-à-dire le plus grand des maux ? Si le bonheur ne consiste, comme l'a dit Métrodore, que dans « le sentiment et l'espoir du bon état de la chair », la douleur ou seulement la crainte de la douleur suffira à le détruire[3].

Les épicuriens invoqueront-ils contre la douleur les

1. L. II, ch. XXVII.
2. L. II, ch. XXVIII, §. 91.
3. L. II, ch. XXVIII, §. 92.

remèdes que leur fournit leur maître. « Si la douleur est vive, elle est courte, dit Epicure; si longue, légère. » — Affirmations gratuites, que quelques faits suffisent à détruire. Quoi qu'en dise Epicure, il n'y a qu'un remède contre la douleur, c'est celui même dont sa doctrine lui défend d'user, c'est la grandeur d'âme et le courage moral[1]. Infidèle à sa propre doctrine, Epicure n'a-t-il pas su rester constant dans la souffrance, tranquille et plein d'une joie toute morale au milieu des souffrances physiques les plus cruelles? C'est du moins ce qu'il atteste dans la dernière lettre qu'il écrivit avant de mourir; par là il se contredisait lui-même[2].

Le sage épicurien, impuissant à soulager la douleur présente, sera-t-il plus capable d'oublier la douleur passée, pour ne garder en son âme que le souvenir et l'espérance du plaisir? On se rappelle qu'Epicure faisait consister une grande partie du bonheur dans cet oubli des peines, dans cette mémoire perpétuellement renouvelée des plaisirs. — Mais ni la mémoire ni l'oubli ne dépendent de nous. D'ailleurs, quand ils dépendraient de nous, la mémoire des voluptés purement corporelles pourrait-elle nous causer une nouvelle volupté? Loin de là, les jouissances physiques laissent le plus souvent après elles quelque chose d'amer[3].

Si la mémoire nous apparaît comme impuissante à rappeler le plaisir une fois passé, du même coup se montre l'insuffisance de cette théorie d'Epicure, selon laquelle les plaisirs intellectuels ou moraux ne seraient

1. L. II, ch. XXVIII-XXIX.
2. L. II, ch. XXX-XXXI.
3. L. II, ch. XXXII.

que le souvenir et l'espoir des plaisirs physiques. — S'il en était ainsi, comment les plaisirs de l'esprit, dérivés de ceux du corps, pourraient-ils, de l'aveu même d'Epicure, leur être supérieurs en intensité? La jouissance de l'âme ne l'emporte sur celle des sens que parce qu'elle n'en naît pas. — D'ailleurs, l'âme seraitelle donc impuissante à tirer immédiatement d'ellemême ses plaisirs sans les emprunter à ses organes? Les peines et les plaisirs moraux naissent du rapport direct de la pensée à son objet, et il n'est pas besoin, pour expliquer le plaisir ou la peine, d'introduire entre la pensée et les objets de la pensée un moyen terme, le corps[1].

CONCLUSION.

Dans les dernières pages, la pensée de Cicéron s'élève : après cette critique opiniâtre de la doctrine d'Epicure, critique souvent juste, parfois étroite, il semble qu'il veuille la juger de plus haut, arriver à une vue d'ensemble sur tout le système.

Si la volupté est la fin de l'homme, qu'est-ce donc qui distinguera l'homme de la brute? L'homme, sans la vertu, retombe au rang de l'animal, peut-être audessous de lui.

Si la volupté est la fin de l'homme, elle sera le terme auquel doivent s'arrêter ses efforts. Mais nous sentons en nous une puissance incapable de se limiter à un tel but, disproportionnée pour une telle fin, et qui ne l'atteint que pour la dépasser.

Le trait caractéristique de la doctrine d'Epicure, c'est qu'elle n'a point aperçu en nous la partie la plus élevée de nous-mêmes, la raison ; aussi n'est-ce point à la raison

1. L. II, ch. XXXIII.

qu'elle s'adresse, et n'est-ce point pour elle qu'elle propose une fin qui soit digne d'elle; elle n'a vu que la partie inférieure de nous-mêmes, qui nous est commune avec la brute : de là vient sans doute qu'au lieu du bonheur des dieux, c'est le plaisir des bêtes dont elle veut faire notre fin.

Au-dessus d'une telle fin, quoi qu'en dise Epicure, notre pensée en conçoit une autre, fin meilleure et plus digne de nous; et, comme la pensée de l'homme la conçoit, sa volonté doit la choisir, la réaliser dans ses actions [1].

Cicéron semble avoir compris que, dans toute cette discussion sur les principes de la morale, on aboutit logiquement à une sorte d'alternative que l'agent moral peut seul résoudre. Il faut choisir, parmi les fins diverses que proposent les moralistes, celle qui semble la plus digne de soi : choix inévitable, que tout individu doit faire, et que seul il peut faire.

Entre l'homme qui se dégrade lui-même par la doctrine du plaisir, et l'homme qui travaille par la volonté à s'élever lui-même et à élever les autres; entre cet être à peine distinct de l'animal, qu'Epicure imagine, et cet être fait pour devenir un dieu que les stoïciens représentaient sous la grande figure d'Hercule; entre ces deux types si divers que conçoit la raison humaine, le choix est nécessaire, et il faut que la volonté morale fasse librement ce choix. « N'attends plus cela que de toi-même [2] », dit profondément Cicéron à Torquatus. Que chacun, en effet, se fixe à lui-même la fin qu'il se croit digne de poursuivre; que chacun s'estime à sa valeur [3].

1. L. II, ch. XXXIV-XXXV.

2. L. II, ch. XXXV, § 118 : « Quod jam a me exspectare noli. »

3. L. II, *ib.* : « Tute introspice in mentem tuam ipse... percontare ipse te. »

Il faut soi-même voir si l'on veut en sa propre âme rabaisser l'humanité au-dessous du plaisir, ou l'élever au-dessus en lui donnant pour fin la moralité [1].

---

1. Voir l'exposition et la critique du système épicurien dans notre *Histoire de la morale utilitaire.*

DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM

DES SUPRÊMES BIENS ET DES SUPRÊMES MAUX

LIVRE PREMIER

EXPOSITION DE LA MORALE ÉPICURIENNE

DES SUPRÊMES BIENS

ET

DES SUPRÊMES MAUX [1]

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

Préambule.

Cicéron se propose de traiter en latin les sujets déjà traités par les philosophes grecs. Réponse à diverses objections contre la philosophie.

Je n'ignorais pas, Brutus, en confiant à la langue latine des sujets déjà traités en grec par des philosophes d'un grand génie et d'un profond savoir, que mon travail allait encourir des reproches divers. Les uns, sans être absolu-

1. Le titre *De finibus bonorum et malorum* est traduit d'ordinaire par *Des bornes des biens et des maux*, ou *Des vrais biens et des vrais maux*. C'est là, semble-t-il, une traduction peu exacte. En effet, Cicéron ne s'occupe proprement, dans ce livre, ni de délimiter les biens et les maux, ni de distinguer les biens et les maux apparents des biens et des maux véritables. L'objet qu'il se propose est nettement indiqué l. I, ch. IX : « Quærimus quid sit extremum, quid ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat; ipsum autem nusquam. » Ce ne sont donc pas seulement les vrais biens et les vrais maux que Cicéron recherche : il poursuit avec toute l'antiquité le souverain bien, τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα (v. PLATON, *Lysis*; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, init.; J. STOBÉE, *Eclogæ Ethicæ*, p. 278, éd. Heeren; SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. Hypotyp.*, I, 25). Cicéron ne fait que traduire en latin le titre des traités grecs Περὶ τέλους et Περὶ τέλων.

Ce qui a longtemps embarrassé les commentateurs, c'est le mot *malorum*. J. Scaliger (*De subtil. exerc.*, CCL) et Muret (*Var. Lect.*, XVII, 1) blâment tous deux Cicéron d'avoir employé l'expression *fines malorum*. Mais, comme le remarquent Davies et Madvig, Cicéron n'a fait, ici encore, que traduire le grec : τελικὰ κακά (v. DIOG. LAER., II, 97). Une fois

ment dépourvus d'instruction, ne peuvent souffrir qu'on s'applique à la philosophie. Les autres ne la désapprouvent pas à ce point, pourvu qu'on s'en occupe avec modération; mais ils voudraient qu'on y consacrât un peu moins d'étude et de peine. Il y en aura d'autres qui, sachant le grec et méprisant leur propre langue, diront qu'ils aiment mieux prendre la peine de lire les grecs. Enfin, je n'en doute point, quelques-uns me rappelleront à d'autres études : ce genre d'écrire, diront-ils, quel qu'en soit le charme, ne convient pas assez à votre rang et à votre caractère.

Il ne sera pas inutile, je crois, de répondre à chacun d'eux en particulier. Il est vrai que j'ai déjà suffisamment répondu aux ennemis de la philosophie dans ce livre où je l'ai défendue hautement contre les reproches et les accusations d'Hortensius [1]. Mon livre ayant eu votre approbation et celle des personnes que j'ai crues pouvoir en juger, j'ai entrepris de continuer, de peur de paraître exciter seulement la curiosité des hommes, sans être capable de la retenir. Quant à ceux qui permettent de s'adonner à la philosophie, mais sobrement, ils demandent une modération très-difficile dans une étude qui, une fois entreprise, ne peut plus être retenue ni réprimée. Ainsi, ceux même qui veulent nous éloigner tout à fait de la philosophie sont, jusqu'à un certain point, plus équitables que ceux qui veulent donner des limites à une

---

le τέλος ou le *finis* conçu comme le terme suprême auquel vient se rattacher toute la série des biens, quoi de plus naturel que de supposer un autre terme placé, en quelque sorte, à l'autre bout de la série, et auquel viendraient se rapporter tous les maux? L'idée de suprême bien appelle logiquement l'idée contraire de suprême mal. Voir à ce sujet *Académiques*, II, ch. XLII : « Fines constituendi sunt ad quos et bonorum et malorum summa referatur. » Par suprême mal Cicéron n'entend pas d'ailleurs un mal réel qui existerait en dehors de la pensée humaine et s'opposerait à la réalisation du bien; il entend simplement la notion logiquement contraire à celle du bien suprême. Le *finis bonorum*, c'est ce que, dans notre conduite, nous devons poursuivre à tout prix; le *finis malorum*, c'est ce que nous devons à tout prix éviter : « Quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum. »(I, IV.) En résumé, le titre de Cicéron est parfaitement plausible et peut être rendu assez exactement en français.

1. Ce livre avait pour titre : *Hortensius* (v. *De divinat.*, II; *Tusc.*, II et III). Il a été perdu.

matière infinie, et qui exigent une ardeur médiocre dans une étude dont on ne connaît jamais mieux le prix que quand on la pousse le plus loin possible.

En effet, si l'on peut parvenir à la véritable sagesse, il ne suffit pas de l'avoir acquise, il faut en jouir. Si l'acquisition en est longue et pénible, on ne doit pas cesser de chercher le vrai, qu'on ne l'ait trouvé; et il serait honteux de manquer de persévérance et de courage dans ses poursuites, quand on a pour but la suprême beauté. Si la philosophie est un sujet sur lequel je prenne plaisir à écrire, pourquoi m'envier un plaisir honnête? Et si c'est une tâche que je me suis faite, pourquoi m'empêcher de m'exercer l'esprit? On peut pardonner aux intentions bienveillantes du Chrémès de Térence [1], qui ne veut pas que son nouveau voisin

Fouille le sol, laboure et porte des fardeaux ;

il ne veut que lui épargner un travail fatigant et pénible; mais il n'en est pas ainsi de ces amis indiscrets, qui prétendent me détourner d'un travail plein de charmes pour moi.

CHAPITRE II

Préambule (*suite*).

Réponse à ceux qui aiment mieux lire les mêmes choses écrites en grec que traduites en latin.

Il n'est pas peut-être si aisé de bien répondre à ceux qui ne font nul cas de ce qu'on traduit dans notre langue [2], quoiqu'on ait sujet de s'étonner que des gens qui ne laissent pas de prendre plaisir à des tragédies latines, traduites du grec mot pour mot, ne puissent pas souffrir la langue de la patrie dans le développement des sujets les plus graves [3].

---

1. *Heautontimorumenos*, I, I, 17.
2. Il n'était pas, en effet, aussi aisé de leur répondre, parce qu'il y avait une part de vérité dans ce qu'ils disaient. Les simples traductions ne valent-elles pas toujours moins que l'original ?
3. Même argument daus les *Académiques* I, 3.

Est-il, en effet, un homme assez ennemi du nom romain, pour refuser de lire ou la *Médée* d'Ennius, ou l'*Antiope* [1] de Pacuvius, et pour oser dire qu'il se plaît à lire les mêmes pièces dans Euripide, mais sans pouvoir en supporter les traductions? Il faudra donc, dira-t-il, se résoudre à lire les *Synéphèbes* [2] de Cécilius, ou l'*Andrienne* de Térence, plutôt que l'une et l'autre dans Ménandre? Pourquoi pas? Bien plus, quoique l'*Electre* soit admirable dans Sophocle, et que la traduction d'Atilius soit fort mal écrite, je ne laisse pas pourtant de la lire dans Atilius [3]. Licinius [4] dit de lui :

C'est un écrivain de fer,
Mais c'est un écrivain, et l'on devra le lire.

Ce serait avoir, en vérité, ou trop de nonchalance, ou trop de délicatesse, que de ne pas vouloir jeter les yeux sur nos poëtes.

Pour moi, je ne saurais regarder comme instruit un homme qui ignore notre littérature. Quoi! ces vers :

Plût au ciel que les bois... [5]

ne nous plaisent pas moins dans Ennius que dans Euripide; et nous ne voudrions pas voir enrichir notre langue des idées de Platon sur le bonheur et la vertu? Que dis-je? si je n'écris point en simple traducteur [6], mais qu'en exposant ce

---

1. L'*Antiope* était une tragédie d'Euripide traduite par Pacuvius. Quelques fragments nous en restent. (V. RIBBECK, *Trag. lat. reliq.*, p. 62.)

2. Les *Synéphèbes*, ou les jeunes camarades, comédie de Ménandre traduite par Cécilius. Il nous en reste quelques fragments. (V. RIBBECK, p. 58).

3. Atilius, vieux poëte. Un vers d'une de ses comédies est cité par Cicéron (*Ad Att.*, XIV, 20).

4. On ne sait quel est ce Licinius.

5. C'est le commencement d'un vers d'Ennius :

Utinam ne in nemore Pelio securibus
Cæsa accidisset abiegna ad terram trabes...

V. CIC., *De Fato*, c. XV; *Rhet. ad Herenn.*, II, XXII. Ces vers sont de la *Médée* d'Ennius, traduite de celle d'Euripide. V. EURIP., *Med.*, III.

6. C'est ce que fait trop souvent Cicéron dans ses ouvrages philo-

que les Grecs ont avancé, je marque ce que j'en pense, et que je donne un autre tour, un autre ordre à ce qu'ils ont dit, pourquoi préférera-t-on ce que les Grecs ont écrit[1] à ce qui ne manquera dans notre langue ni d'éclat ni de nouveauté?

Si l'on prétend que toutes les matières ont été épuisées par les Grecs, pourquoi donc ceux-là même qui parlent de cette sorte, lisent-ils tant de différents auteurs grecs sur une même matière? Chrysippe[2], par exemple, n'a rien oublié de ce qui se pouvait dire en faveur des stoïciens : cependant on lit là-dessus le stoïcien Diogène[3], Antipater[4], Mnésarque[5], Panétius[6], plusieurs autres, et surtout notre ami Posidonius[7]. Quoi! Théophraste, traitant

---

sophiques, et ses concitoyens avaient raison de le lui reprocher.

1. Pourquoi préférera-t-on Aristote ou Platon à Cicéron ?

2. Chrysippe, disciple de Cléanthe, qui était lui-même disciple et successeur de Zénon. C'est le philosophe de l'antiquité qui a le plus écrit. Cicéron a dû lui emprunter beaucoup dans le *De finibus*.

3. Diogène le Babylonien fut disciple de Chrysippe. Du temps de la seconde guerre punique, les Athéniens l'envoyèrent à Rome avec Carnéade l'académicien et Critolaüs le péripatéticien.

4. Antipater, disciple de ce Diogène, précepteur du vieux Caton, ou du moins son ami. (V. *de Offic*, III.)

5. Sur Mnésarque, disciple de Panétius, v. *De Orat.*, I, XLV; *Acad.*, II, XCVI. On n'en sait que ce que Cicéron en a dit.

6. Panétius, stoïcien, de Rhodes; disciple d'Antipater, précepteur de Scipion. Cicéron l'admire; il fait mieux, il le copie. Le *De Officiis* est une imitation du Περὶ τοῦ καθήκοντος, de Panétius.

7. Posidonius d'Apamée, disciple de Panétius, ami et maître de Cicéron. On a conservé de lui un mot célèbre. V. DIOGÈNE LAERCE, X, 3 : « Pompée, à son retour de Syrie, passant par Rhodes où était Posido-« nius, eut le dessein d'aller entendre un philosophe de cette réputation. « Etant venu à la porte de la maison, on lui défendit, contre la coutume « ordinaire, de frapper : le portier, jeune homme, lui apprit que Posido-« nius était incommodé de la goutte; mais cela ne put empêcher Pompée « de rendre visite au philosophe. Après avoir été introduit, il lui témoi-« gna quelle peine il ressentait de ne pouvoir l'entendre.—Vous le pouvez, « reprit Posidonius; et il ne sera pas dit qu'une douleur corporelle soit « cause qu'un aussi grand homme ait inutilement pris la peine de se rendre « chez moi. Ensuite ce philosophe, dans son lit, commença à discourir « avec gravité et éloquence sur ce principe : *Qu'il n'y a de bon que ce qui* « *est honnête*. A diverses reprises, dans le moment où la douleur s'élan-« çait avec plus de force :—Douleur, s'écriait-il, tu as beau faire; quelque « importune que tu sois, je n'avouerai jamais que tu sois un mal.—On

les mêmes matières dont Aristote avait parlé avant lui, ne fait-il pas encore plaisir à lire[1]? Et les épicuriens n'écrivent-ils pas tous les jours autant qu'ils veulent sur des sujets déjà traités par Épicure et par les anciens? Si les Grecs sont lus par les Grecs sur les mêmes choses traitées d'une manière différente, pourquoi les Latins, qui les ont aussi traitées avec la même diversité, ne seront-ils pas lus par les Latins?

CHAPITRE III

Préambule (*suite*).

Cicéron écrit en latin afin d'écrire pour tout le monde. Eloge de la langue latine.

Et quand même je ne ferais que traduire Platon ou Aristote, comme nos poëtes ont traduit les tragédies grecques, mes concitoyens me sauraient-ils peu de gré de leur faire connaître de la sorte des esprits sublimes et presque divins? Mais c'est ce que je n'ai point encore fait : et toutefois, quand l'occasion s'offrira de traduire quelques endroits des deux grands hommes que je viens de nommer, de même qu'Ennius a traduit quelques endroits d'Homère, et Afra-

---

« rapporte que, lorsqu'en s'en allant Pompée lui demanda s'il n'avait « rien à lui dire, Posidonius répondit par ce vers d'Homère :

Αἰὲν ἀριστεύειν, καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

Être toujours meilleur et plus grand que tout autre. »

1. Théophraste était de Lesbos. Il entendit Platon, fut disciple d'Aristote, et succéda à ce dernier. Un peu avant sa mort, ses disciples lui demandèrent une dernière pensée; il leur dit d'après Diogène Laërce, v,2 : « L'amour de la gloire fait qu'on méprise les douceurs de la vie; nous mourons quand nous commençons de vivre, et rien n'est plus vain que la passion de la gloire. Soyez heureux, et prenez le parti, ou de quitter l'étude de la sagesse, car elle donne bien de la peine, ou de vous y attacher entièrement, car elle vous acquerra un grand honneur. Du reste, il y a plus de frivolité que d'agrément dans la vie. »

nius [1] de Ménandre, je ne m'interdis pas cette liberté. Je ne veux point ressembler à notre Lucilius [2], qui n'écrit pas, dit-il, pour tout le monde. Eh! que ne puis-je même avoir pour lecteurs Persius [3], Scipion l'Africain, et Rutilius [4], dont il craignait tant le jugement, qu'il disait que ce n'était

---

1. Afranius, poëte comique, traduisit plusieurs comédies grecques. — HORACE, *Ep.* II :

Dicitur Afrani toga convenisse Menandro.

V. QUINTILIEN, *Institut.*, l. X.

2. V. *De Orat.* II, 25 : « C. Lucilius, homo doctus et perurbanus, dicere solebat, ea quæ scriberet, neque ab indoctissimis se neque ab doctissimis legi velle, quod alteri nihil intelligerent, alteri plus fortasse quam ipse; de quo etiam scripsit :

Persium non curo legere;

hic enim fuit, ut noramus, omnium fere nostrorum hominum doctissimus;

... Lælium Decimum volo;

quem cognovimus virum bonum et non illitteratum, sed nihil ad Persium. »

Lucilius fut le premier des grands satiriques romains. On a conservé de lui de beaux vers, qui eussent pu, quoi qu'il en dise, être lus et admirés de tous : ceux-ci par exemple, sur la vertu : « La vertu, Albinus, c'est de pouvoir apprécier à leur véritable valeur les choses qui nous entourent, et au sein desquelles nous vivons; la vertu, pour l'homme, c'est de savoir ce que chaque chose est en elle-même. La vertu, pour l'homme, c'est de discerner ce qui est droit, utile, ce qui est honnête, quel est le bien, quel est aussi le mal, ce qui est inutile, honteux, déshonnête; la vertu, c'est de connaître la borne et la mesure du besoin d'acquérir; la vertu, c'est de pouvoir peser les richesses à leur prix; la vertu, c'est d'accorder ce qui est réellement dû aux honneurs; c'est d'être l'adversaire public et l'ennemi privé des hommes méchants et des mauvaises mœurs; d'être le défenseur, au contraire, de ce qui est bon, hommes ou mœurs, de glorifier les gens de bien, de leur être tout dévoué, de vivre leur ami; c'est de mettre au premier rang, dans son cœur, les avantages de la patrie, au second ceux de nos parents, au troisième et dernier les nôtres. »

3. Persius, cet érudit dont on vient de parler. V. le *Brutus*, 99.

4. Publius Rutilius Rufus, habile juriconsulte. V. le *Brutus*, 25. C'est lui qui, après avoir réprimé les concussions des chevaliers romains publicains dans la province d'Asie, fut accusé lui-même injustement une fois revenu à Rome, et condamné à la perte de ses biens.

que pour les Tarentins, pour les habitants de Consente et pour les Siciliens qu'il écrivait [1] ! C'est une de ses ingénieuses plaisanteries : mais il n'y avait pas alors beaucoup de savants personnages, de l'approbation desquels il dût se mettre fort en peine ; et dans tout ce qu'il a écrit, il y a plus d'agrément que de savoir. Pour moi, quel lecteur aurais-je à redouter, puisque c'est à vous, qui ne le cédez pas aux Grecs mêmes, que j'adresse mon ouvrage, en retour de votre excellent livre *sur la Vertu* [2] ? Mais je crois que, s'il en est qui n'aiment pas ces ouvrages en langue vulgaire, c'est qu'ils sont tombés sur des livres mal écrits en grec, et encore plus mal traduits. Alors, je suis de leur avis, pourvu qu'ils pensent de même des originaux. Quant aux ouvrages remarquables par l'excellence de la pensée, la gravité et l'ornement de la diction, qui pourra refuser de les lire, à moins de vouloir passer tout à fait pour Grec, comme Albucius, que Mucius Scévola, préteur, salua en grec à Athènes [3] ? Lucilius, qui a ici beaucoup de grâce et d'esprit, fait dire à Mucius :

« Albucius, vous comptez donc pour rien
Que dans ses murs Rome vous ait vu naître ?
Mais, puisque c'est d'Athènes citoyen
Que vous voulez dans Athènes paraître,
Pour vous traiter comme vous voulez l'être,
Je vous reçois en vous disant : χαῖρε ! »
Au même instant toute la compagnie,
Jusqu'aux licteurs, lui crie aussi : χαῖρε !
Et de là vint qu'il fut toute sa vie
De Mucius ennemi déclaré. »

---

1. Lucilius récuse comme juges Persius, Scipion, Rutilius, parce qu'ils savent trop. Il demande pour juges ces peuples qui, habitant pour ainsi dire sur les confins de la langue grecque et de la langue latine, ne recherchent ni l'une ni l'autre dans leur pureté : *bilingues brutates*, dit Ennius. V. Madvig., p. 20.

2. Le traité de Brutus sur la *Vertu* était estimé en effet. Il avait encore écrit un traité *De Officio* (v. SÉNÈQUE, *Epist.* XIV).

3. « Titus Albucius, dit Cicéron dans le *Brutus*, était si savant en grec qu'il passait presque pour Grec ; il était venu très-jeune à Athènes et il y était devenu épicurien. Ce fut alors qu'étant allé voir Mucius Scévola, préteur de l'Achaïe, Scévola le salua en grec ; tous ceux qui étaient avec Scévola l'imitèrent, et même ses licteurs : Albucius en conserva un tel ressentiment, qu'à son retour il accusa Scévola de concussion. »

Mucius avait sans doute raison; et je ne saurais assez m'étonner de voir le peu de cas que certaines personnes font de notre langue. Ce n'est pas ici le lieu de traiter un pareil sujet; mais j'ai toujours cru, et je m'en suis souvent expliqué, que la langue latine non-seulement n'est poin pauvre, comme ils se l'imaginent, mais qu'elle est même plus riche que la langue grecque [1]. A-t-on jamais vu, par exemple, sans prétendre me citer moi-même, nos bons orateurs ou nos bons poëtes, depuis qu'ils ont eu des modèles à imiter, manquer de termes pour exprimer élégamment tout ce qu'ils ont voulu dire?

CHAPITRE IV

Préambule (*suite*).

Cicéron veut être utile à sa patrie par ses études et par ses écrits comme il lui a été utile par sa parole et par ses actions. — Utilité de la philosophie et surtout de la morale.

Quant à moi, qui, au milieu des fatigues, des travaux et des périls du forum, n'ai jamais abandonné le poste où le peuple romain m'avait placé, je dois sans doute, autant qu'il est en moi, travailler aussi à éclairer mes concitoyens par mes études et mes veilles. Sans vouloir m'opposer au goût de ceux qui aiment mieux lire les Grecs, pourvu qu'effectivement ils les lisent et ne se contentent pas de le faire croire, je serai du moins utile et à ceux qui voudront cultiver les deux langues, et à ceux qui pourront s'en tenir maintenant à la langue de leur patrie.

Pour ceux qui voudraient que j'écrivisse sur toute autre chose que sur la philosophie, ils devraient être plus équitables, et songer que j'ai déjà beaucoup écrit sur divers sujets, et plus qu'aucun autre Romain, sans compter ce que je puis écrire encore; et cependant quiconque voudra s'appliquer à lire mes ouvrages sur la philosophie, trouvera qu'il n'y a point de matière dont on puisse retirer plus d'avan-

---

1. Le patriotisme de Cicéron le rend partial pour la langue latine. Cf. *De finibus*, III, 5; *Tusc.*, II, 35; *de Nat. deorum*, I, 8.

tage. Mais, entre les recherches précieuses de la philosophie, en est-il de préférable à celle qui fait en particulier le sujet de ces livres, savoir quelle est la fin principale à laquelle il faut tout rapporter, et ce que la nature doit ou rechercher comme le plus grand des biens, ou éviter comme le plus grand des maux? Les sentiments des plus savants hommes étant partagés sur cette question, puis-je regarder la recherche de la vérité la plus importante pour la conduite de toute la vie, comme une occupation qui ne réponde pas à l'opinion qu'on veut bien avoir de moi?

Quoi! deux grands personnages de la république, P. Scévola et M. Manilius [1], auront consulté ensemble *si l'enfant d'une esclave doit être regardé comme un fruit qui appartient au maître de l'esclave?* M. Brutus aura été là-dessus d'un avis différent du leur : et comme c'est une question de droit assez subtile, et qui est de quelque usage dans la société, on lira volontiers et leurs dissertations et d'autres du même genre; et on négligera ce qui embrasse le cours entier de la vie? Leurs études, si l'on veut, ont plus d'intérêt pour le vulgaire; les nôtres sont plus fécondes. Il est vrai que c'est aux lecteurs à juger; mais je puis toujours dire que je crois avoir développé ici toute la question sur les suprêmes biens et les suprêmes maux, et que, non content d'avoir exprimé mon opinion [2], j'ai rassemblé dans ce traité tout ce qu'ont dit sur ce point les différentes sectes philosophiques.

---

1. P. Scévola, le même sans doute que Mucius Scévola dont Cicéron vient de parler (ch. III). C'est un des interlocuteurs des livres de l'*Orateur*, où Crassus, après avoir fait la définition du bon jurisconsulte, donne pour exemple Publius Mucius et M. Manilius. Aulu-Gelle (XVII, VII) parle aussi d'eux et de Marcus Brutus, comme de trois grands jurisconsultes de leur temps.

2. Précisément, ce qu'on peut reprocher à Cicéron, c'est de ne pas avoir exprimé dans ce traité une opinion qui lui soit propre.

CHAPITRE V

DÉBUT DU DIALOGUE.

Pourquoi Cicéron n'approuve pas Epicure.

Pour commencer par le plus aisé, je vais examiner l'opinion d'Épicure, si connue de tout le monde [1]; et je l'exposerai avec autant de soin et d'impartialité que pourraient le faire ceux qui la soutiennent; car je ne songe qu'à chercher la vérité, et nullement à combattre ni à vaincre un adversaire.

Le système d'Épicure sur la volupté fut un jour défendu soigneusement devant moi par L. Torquatus [2], homme d'une instruction profonde; et je lui répondis en présence de C. Triarius [3], jeune homme sage et de beaucoup d'esprit. L'un et l'autre m'étant venus voir dans ma maison auprès de Cumes, la conversation tomba d'abord sur les lettres, qu'ils aimaient passionnément tous deux. Torquatus me dit ensuite : — Puisque nous vous trouvons ici de loisir, il faut que je sache de vous, non pas pourquoi vous haïssez Épicure, comme font ordinairement ses antagonistes, mais pourquoi vous n'approuvez pas un homme que je crois être

---

1. L'épicurisme était populaire à Rome : « *Commota multitudo contulit se ad eamdem potissimum disciplinam.* » *Tusc.*, IV, III. La religion une fois détruite, on se tourna naturellement vers la morale utilitaire, qui était, après tout, le fond même de la religion, et qui restait seule une fois les dogmes enlevés. Les premiers écrits philosophiques, ceux d'Amafinius, de Rabirius, de Catus, furent des expositions de l'épicurisme. V. le *Brutus*, les *Lettres familières*, XV; les *Tusculanes*, II, III; les *Académiques*, I, II.

2. Cf. *Brutus*, ch. LXXVI : « L. Torquatus était un homme d'une grande et profonde érudition, et d'une mémoire admirable; il parlait avec beaucoup de dignité et d'élégance, et ce qui ajoutait un grand prix à tout cela, c'était la sagesse et l'intégrité de sa vie. » Cicéron plaida contre Torquatus la cause de Publius Sylla.

3. Triarius, stoïcien, reste simple spectateur dans cette exposition et dans cette critique de la philosophie épicurienne. Cicéron a dit de Triarius dans le *Brutus* : « Je voyais en lui avec plaisir, dans un âge peu avancé, l'éloquence mûre de la vieillesse. Quels n'étaient point la gravité de son air et le poids de ses paroles! Jamais il n'eut à se repentir d'un seul mot. »

le seul qui ait vu la vérité [1], un philosophe qui a affranchi l'esprit des hommes des plus grandes erreurs [2], et qui leur a donné tous les préceptes nécessaires pour vivre dans la sagesse et le bonheur [3]. Pour moi, je m'imagine que, s'il n'est pas de votre goût, c'est qu'il a plus négligé les ornements du discours que Platon, Aristote et Théophraste; car d'ailleurs je ne saurais me persuader que vous ne soyez pas de son sentiment [4]. — Voyez, Torquatus, combien vous vous trompez, lui répondis-je. Le style d'Épicure ne me choque point; il dit ce qu'il veut dire, et il le fait fort bien entendre[5]. Je ne suis pas fâché de trouver de l'éloquence dans un philosophe; mais ce n'est pas ce que j'y cherche. C'est uniquement sur les choses mêmes qu'Épicure ne me satisfait pas en plusieurs endroits. Cependant, autant de têtes, autant d'opinions [6], et je puis bien me tromper. — En quoi donc ne vous satisfait-il pas? reprit-il. Car, pourvu que vous ayez bien compris ce qu'il dit, je ne doute point que vous ne soyez un juge très-équitable. — J'ai entendu Phèdre [7] et Zénon [8], lui répondis-je, et à moins que vous ne les soupçon-

1. « Le seul qui ait connu la vérité. » Les épicuriens rendaient à leur maître un culte exclusif. Tout ce qui avait été dit avant lui était non avenu; sa parole avait fixé la vérité. « *Unius ductu et auspiciis dicta*, » dit Sénèque en parlant de la doctrine épicurienne (*Lettre* XXXIII). V. à la fin de ce volume les Extraits de Lucrèce.

2. Surtout des erreurs de la superstition. V. les Extraits de Lucrèce.

3. « *Bene beateque vivendum.* » Selon Épicure, la vertu et le bonheur sont inséparables : on cherche le bonheur, et en le trouvant on trouve nécessairement la vertu. V. les Extraits d'Épicure.

4. « *Ut ea quæ senserit ille, tibi non vera videantur.* » C'est bien là la conviction sincère, mais un peu affectée, qu'inspirait à ses adeptes la doctrine d'Épicure. Ils ne pouvaient croire qu'elle ne contînt pas la vérité, et que cette vérité n'apparût pas à tous les yeux.

5. Pas toujours. Il y a des passages fort obscurs dans les lettres d'Épicure et même dans les Κυρίαι δόξαι que Diogène Laërce nous a conservées. Cicéron n'a pas toujours compris Épicure.

6. « *Quot homines, tot sententiæ.* » V. TÉRENCE, *Phorm.*, II, IV, XIV.

7. Phèdre était un épicurien distingué de ce temps. Cicéron encore enfant l'entendit à Rome, plus tard à Athènes. Cf. *Nat. deor.*, I, XCIII : *Phædro nihil elegantius, nihil humanius.* Cicéron a fait des emprunts à ce Phèdre dans le *De Natura deorum*, comme le montrent les manuscrits découverts récemment à Herculanum.

8. Ce Zénon, qu'il ne faut pas confondre avec Zénon d'Élée ou Zénon

niez de m'avoir trompé, vous devez croire que je possède parfaitement la doctrine d'Épicure. Leur zèle est tout ce qui m'a plu. Je les ai même entendus souvent avec Atticus [1], qui les admirait tous deux, et qui aimait particulièrement Phèdre. Quelquefois nous nous entretenions sur ce qu'ils avaient dit, et jamais nous n'avions de dispute sur le sens des paroles, mais seulement sur les opinions.

PREMIÈRE PARTIE.

Exposition et critique provisoires du système d'Epicure

CHAPITRE VI

CRITIQUE DE LA PHYSIQUE D'ÉPICURE.

Emprunts d'Epicure à Démocrite. — L'atomisme. — La déclinaison des atomes.

Encore une fois, reprit-il, sur quoi Épicure ne vous contente-t-il pas? — D'abord, dis-je, sa physique, dont il est le plus fier, est toute d'emprunt [2]. Il répète ce que dit Démo-

---

de Cittium, était un épicurien remarquable de ce temps. V. *Nat. D.*, XLIII; *Tusc.*, III, XXXVIII. — On a retrouvé aussi quelques fragments de Zénon dans les papyrus d'Herculanum.

1. Atticus lui-même était épicurien.

2. « *In physicis, quibus maxime gloriatur, totus est alienus.* » Aucun traducteur français ne semble avoir compris cette phrase; V. Le Clerc, par exemple, traduit : « Il n'entend rien à la physique, » et ce sens, généralement accepté depuis, est devenu en quelque sorte classique. Cela se comprendrait s'il y avait eu dans le texte : *physicis alienus.* Mais alors *totus* n'aurait plus guère de sens, et il faudrait le remplacer par un adverbe, comme *omnino.* Si l'on fait attention à la suite du passage, on verra d'ailleurs que Cicéron ne prétend pas qu'Epicure soit étranger à la physique; — cela serait absurde en effet; — il soutient seulement que la physique d'Epicure ne lui appartient pas, qu'il l'emprunte à Démocrite. Le seul sens plausible de la phrase semble donc être le sui-

crite [1], et quand il change quelque chose, il me semble que c'est toujours en mal.

Les atomes, selon Démocrite [2], (car c'est ainsi qu'il appelle de petits corpuscules qui sont indivisibles à cause de leur solidité [3]) sont incessamment portés de telle sorte dans le vide infini [4], où il ne peut y avoir ni haut ni bas ni milieu, que, venant à s'attacher ensemble dans leurs tourbillons continuels, ils forment tout ce que nous voyons. Il veut aussi que ce mouvement ne provienne d'aucun principe, mais qu'il ait existé de toute éternité [5].

Épicure, là où il suit Démocrite, ne se trompe presque point. Mais, outre que je ne suis guère du sentiment de l'un ni de l'autre sur plusieurs questions, j'en suis moins encore dans la manière dont ils envisagent la nature. Quoiqu'il y ait dans la

---

vant : « Epicure, dans la physique, n'a rien qui ne soit emprunté. Sa physique est tout entière à autrui. » Ainsi l'on dit en latin : æs alienum, aliena virtus.— Cf. Cicéron, *Acad.* I, 6 : « *Si Epicurum, id est, si Democritum probarem.* » Les Epicuriens eux-mêmes étaient loin de nier ces emprunts de leur maître à Démocrite; Métrodore, le disciple et l'ami d'Epicure, disait : Εἰ μὴ καθηγήσατο Δημόκριτος, οὐκ ἂν προῆλθεν Ἐπίκουρος ἐπὶ τὴν σοφίαν. PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, III. V. aussi *De finibus*, IV, V.

1. Démocrite d'Abdère, contemporain de Socrate et de Platon, un des plus grands physiciens de l'antiquité, partisan d'un mécanisme universel. Sur sa vie et sa doctrine, v. les Extraits.

2. « Ille atomos quas appellat. » *Ille* désigne évidemment Démocrite : c'est à Démocrite que se rapporte tout ce passage, quoique les traducteurs français l'aient rapporté à Epicure.

2. Cf. LUCRÈCE, I, 85 :

> *Sed quæ sunt rerum primordia, nulla potest vis*
> *Stringere; nam solido vincunt ea corpore demum.*

Cette solidité absolue des atomes vient de ce qu'ils ne participent point au vide universel : ἄτομος ἀμέτοχος κενοῦ. Tandis que tous les autres corps sont formés de vides et de pleins, composés et conséquemment dissolubles, l'atome, absolument plein, ne laisse pénétrer en lui nulle force qui puisse le dissoudre; cette solidité fait son éternité : Ἀγέννητα, ἀΐδια, ἄφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα οὔτε διάπλασμον ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν οὔτ' ἀλλοιωθῆναι. (STOB., *Eclog. Phys.*, p. 306, ed. Heer.)

3. Les anciens ne distinguent pas entre le vide et l'espace.

5. C'était, comme l'observe Aristote (*De cæl.*, III, 2), faire reposer son système sur une contradiction : car le mouvement ne se comprend pas sans quelque chose qui meuve, et tout système mécaniste est forcé d'admettre un mouvement antérieur au mouvement même.

nature deux principes, la matière dont tout est fait, et ce qui donne la forme à chaque chose, ils n'ont parlé que de la matière, et ils n'ont pas dit un mot de la cause efficiente de tout [1]. Voilà en quoi ils ont manqué l'un et l'autre : mais voici les erreurs propres d'Épicure.

Il prétend que les atomes se portent d'eux-mêmes directement en bas, et que c'est là le mouvement de tous les corps [2] ; ensuite l'habile philosophe venant à songer que, si tous les atomes se portaient toujours en bas par une ligne directe, il n'arriverait jamais qu'un atome pût toucher l'autre, il a subtilement imaginé un mouvement imperceptible de déclinaison, par le moyen duquel les atomes venant à se rencontrer s'embrassent, s'accouplent, adhèrent l'un à l'autre [3]. Je vois ici une fiction puérile, et je vois en même temps qu'elle ne peut même être favorable à son système. En effet, c'est par une pure fiction qu'il donne aux atomes un léger mouvement de déclinaison, dont il n'allègue aucune cause [4], ce qui est honteux à un physicien [5], et qu'il leur ôte en même temps, sans aucune cause, le mouvement direct de haut en bas qu'il avait établi dans tous les corps. Et cependant, avec toutes les suppositions qu'il invente, il ne peut venir à bout de ce qu'il prétend. Car, si tous les atomes ont également un mouvement de déclinaison, jamais ils ne s'attacheront ensemble. Que si les uns l'ont, les autres point : premièrement, c'est leur assigner gratuitement différents emplois que de donner un mouvement direct aux uns, et un

---

1. Cette critique vaut contre Démocrite, qui réduit tout à un pur mécanisme ; elle vaut moins contre Épicure : pour lui, la cause efficiente du monde est le mouvement spontané des atomes, qui devient chez l'homme la liberté d'indifférence. V. notre *Histoire de la morale utilitaire*, t. I.

2. Ce mouvement de haut en bas (*deorsum*, κάτω φορά) à travers un espace infini qui n'a conséquemment ni haut ni bas (*nec summum, nec infimum*) est ce qu'il y a de vraiment incompréhensible et contradictoire dans la doctrine d'Epicure.

3. Sur la théorie de la formation du monde par le mouvement spontané des atomes, — théorie qui n'est pas aussi puérile que le dit Cicéron, — voir les *Extraits* de Lucrèce.

4. La cause qu'il allègue est la spontanéité.

5. Ce n'est plus seulement de la physique, c'est de la métaphysique : et un métaphysicien est toujours forcé d'alléguer, pour expliquer les phénomenes physiques, une dernière cause qui ne soit pas physique elle-même.

mouvement oblique aux autres; et avec tout cela (c'est un reproche qu'on peut faire également à Démocrite [1]), il n'en sera pas moins impossible que cette rencontre fortuite d'atomes produise jamais l'ordre et la beauté de l'univers [2]. Il n'est pas même d'un physicien de croire des corps si petits qu'ils soient indivisibles [3] : jamais il ne l'aurait cru s'il eût mieux aimé apprendre la géométrie de Polyène son ami, que de la lui faire désapprendre [4].

Démocrite, qui était habile en géométrie, croit que le soleil est d'une grandeur immense; Épicure lui donne environ deux pieds, et il le suppose à peu près tel que nous le voyons, un peu plus ou un peu moins grand [5]; de sorte qu'il dénature tout ce qu'il change. Du reste, c'est de Démocrite qu'il a pris les atomes, le vide, et les images qu'il appelle

---

1. Ni Démocrite ni Epicure n'ont l'idée de la cause finale; mais du moins Epicure a quelque idée de la cause efficiente réelle, de la liberté (τὸ ἐφ' ἡμῖν); Démocrite, au contraire, réduit tout dans le monde à un pur mécanisme. V. notre *Histoire de la morale utilitaire*, t. I.

2. Epicure et Lucrèce ne peuvent en effet expliquer l'ordre et la beauté de l'univers, mais ils défient leurs adversaires d'en expliquer le désordre et la laideur (Lucrèce, II. 177). « Quand même je ne connaîtrais pas « la nature des éléments, le spectacle du ciel et les phénomènes du « monde me prouveraient assez qu'un tout aussi défectueux ne peut être « l'œuvre de la Divinité :

« Nequaquam nobis divinitus esse creatam
« Naturam mundi, quæ tanta est prædita culpa.

3. Les atomes d'Epicure ne sont pas seulement indivisibles parce qu'ils sont petits, mais parce qu'ils sont pleins. A tort ou à raison, les chimistes modernes sont revenus à l'hypothèse des atomes.

4. Polyène, de Lampsaque, disciple d'Epicure : « *Cum magnus mathematicus fuisset, postea, Epicuro auctore, totam geometriam falsam esse putavit.* » (*Acad.* II, 106.) — Epicure ne voulait de la science qu'autant qu'elle sert à la tranquillité et au bonheur.

5. Epicure cherche à rapetisser les objets extérieurs afin de nous grandir en face d'eux et de nous ôter toute crainte à leur égard. Il diminue la grandeur du soleil comme il a supprimé la puissance des dieux. D'ailleurs, en physique, Epicure affirme généralement peu : que lui importe par quelles causes les phénomènes se produisent, pourvu qu'il soit bien avéré que nulle cause surnaturelle ne les produit? Aussi il s'en tient, comme dit Plutarque, à « son peut-être » (Plut. *Plac. phil.*, I. 26), et fait de la physique « en bâillant, » *quæ oscitans hallucinatus est.* (*De nat. deor.*, I, 26.)

εἴδωλα[1], par la rencontre desquelles non-seulement nous voyons, mais aussi nous pensons : c'est aussi de lui qu'il a pris cette étendue à l'infini qu'il nomme ἀπειρία, et cette multitude innombrable de mondes qui naissent et qui périssent à toute heure : et quoique je n'approuve nullement ces imaginations-là dans Démocrite [2], je ne puis souffrir qu'un homme qui les a toutes prises de lui s'attache, comme il fait, à le blâmer, lorsque bien d'autres le louent [3].

CHAPITRE VII

CRITIQUE DE LA LOGIQUE D'ÉPICURE.
CRITIQUE PROVISOIRE DE SA MORALE.

Faiblesse d'Epicure dans la logique. Il supprime les définitions. Il n'enseigne ni à faire des analyses ni à tirer des conclusions. Il fait les sens juges de toute vérité. — Dans la morale, il répète Aristippe. Exemples de Manlius et de Torquatus invoqués contre la morale d'Epicure.

Quant à la logique, qui est la seconde partie de la philosophie destinée à former le raisonnement et à lui servir de guide, votre Épicure est entièrement dépourvu et dénué de tout ce qui peut y servir : il ôte toutes les définitions ; il n'enseigne ni à distinguer, ni à diviser, ni à tirer une conclusion, ni à résoudre un argument captieux, ni à développer ce qu'il peut y avoir d'ambigu dans un raisonnement ; et enfin il fait les sens tellement juges de tout [4], qu'il pense que,

---

1. Ce sont les *idées-images* de Démocrite.

2. Cicéron a tort de ne pas approuver la grande idée de l'infinité des mondes et de l'espace.

3. Les critiques et les plaisanteries d'Epicure sur Démocrite, Aristote et les autres philosophes, sont plus ou moins authentiques. Diogène Laërce les rapporte, mais en doutant qu'elles soient bien d'Epicure. V. les Extraits.

4. V. Diog. L., X, 31 : Ἐν τῷ κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ πάθη. La πρόληψις, ou anticipation, qui dérive des sens et qui est l'attente instinctive d'un phénomène après un autre phénomène auquel on l'a vu lié

si une fois ils ont pris une chose fausse pour une vraie, on ne peut plus s'assurer de pouvoir juger sainement de rien [1].

Le point sur lequel Epicure insiste le plus, c'est cette question où la nature elle-même, comme il dit, apporte la solution et la preuve, je veux parler de la volupté et de la douleur : c'est à ces deux choses qu'il rapporte tout ce que nous recherchons ou évitons. Cette doctrine est d'Aristippe [2], et elle a été mieux et plus librement soutenue par les philosophes de sa secte que par Épicure. Cependant rien ne paraît plus indigne d'un homme qu'une pareille opinion; et il me semble que la nature nous a faits pour quelque chose de plus grand [3]. Peut-être suis-je dans l'erreur; mais je ne puis croire cependant que celui qui eut le premier le nom de Torquatus [4], à cause du collier qu'il arracha à l'ennemi, le lui ait arraché par un sentiment de volupté; ni que par le même sentiment il ait combattu contre les Latins devant Véséris, dans son troisième consulat. Et

---

d'habitude, deviendra, dans la philosophie sensualiste contemporaine, le principe de l'induction. V. la *Logique* de Stuart-Mill.

1. On a cru voir ici une lacune, quoique aucun manuscrit n'en signale. Avec les plus récents critiques, nous pensons que cette lacune n'existe pas. Il y a seulement un peu de décousu dans les idées, comme cela arrive souvent chez Cicéron. (V. notre édition du texte.)

2. C'est en effet à Aristippe de Cyrène, disciple infidèle de Socrate, qu'appartient la doctrine du *plaisir;* mais à Epicure appartient proprement la doctrine du *bonheur*, qui place le souverain bien, non dans tel ou tel plaisir particulier, mais dans la somme et la continuité des plaisirs. La morale d'Aristippe était voluptueuse, celle d'Epicure est utilitaire. V. les *Extraits.*

3. « *Nihil homine indignius. Ad majora quædam nos natura genuit et conformavit.* » Belle idée, que Cicéron ne sait pas approfondir. Il y reviendra plus tard.

4. Voici un exemple au lieu d'une raison. Ce Torquatus s'appelait Titus Manlius. Il reçut le surnom de Torquatus, qui passa à ses descendants, parce que, ayant défié un Gaulois, il le tua en présence des deux armées ennemies et lui arracha son collier (*torques*). (V. TIT. LIV., VII. x; GELL., IX, XIII; FLOR., I, XIII.) — Plus tard, ayant le commandement d'une armée romaine contre les Latins, il défendit d'attaquer l'ennemi sans son ordre. Le fils de Torquatus viola la défense, attaqua un chef ennemi et le tua; malgré sa victoire, son père irrité le fit mettre à mort pour avoir enfreint les ordres consulaires. De là le proverbe *Manliana imperia*, pour désigner un commandement sévère. L'exemple de Cicéron est assez mal choisi.

quand il fit trancher la tête à son fils, ne se priva-t-il pas d'un plaisir bien doux et bien sensible, puisque par là il préféra aux sentiments de la nature les plus vifs ce qu'il croyait devoir à la majesté de l'autorité consulaire?

Quoi! lorsque T. Torquatus, celui qui fut consul avec Cn. Octavius[1], voulut que son fils, qu'il avait émancipé pour être adopté par Décius Silanus, plaidât soi-même sa cause devant lui pour se défendre contre les députés des Macédoniens, qui l'accusaient de concussion, et qu'après avoir entendu les deux parties, il prononça qu'il ne lui paraissait pas que son fils se fût comporté dans le commandement comme ses ancêtres, et qu'il lui défendit de se présenter davantage devant lui: croyez-vous que ce fût alors un sentiment de volupté qui le fit agir? Mais, laissant à part ce que tout bon citoyen est obligé de faire pour sa patrie, et non-seulement les plaisirs dont il se prive, mais encore les périls où il s'expose, les fatigues et même les maux qu'il endure, en aimant mieux tout souffrir que de manquer jamais à son devoir, je viens à ce qui est moins considérable, mais qui ne prouve pas moins.

Quel plaisir trouvez-vous, vous Torquatus, et quel plaisir Triarius trouve-t-il dans l'étude continuelle des lettres, dans les recherches de l'histoire, à feuilleter sans cesse les poëtes et à retenir tant de vers? Et n'allez pas me répondre que c'est là une volupté pour vous, et que les belles actions des Torquatus en étaient une pour eux. Ce n'est pas ce qu'Épicure répond à une semblable objection [2]; ce n'est pas non plus ce que vous y devez répondre, ni vous, ni tout homme de bon sens qui sera un peu instruit de ces matières; et enfin ce n'est pas là ce qui fait qu'il y a tant d'épicuriens. Non, ce qui attire d'abord la multitude, c'est qu'elle s'imagine qu'Épicure prétend qu'une chose juste et honnête cause par elle-même du plaisir et de la volupté. Mais on n'y prend pas garde; tout son système serait renversé s'il en était ainsi. Car, s'il convenait que les choses louables et honnêtes fussent agréables par elles-mêmes, sans aucun rapport au corps, il s'ensuivrait que la vertu et les connaissances

---

1. Il fut consul vers l'an 165. (Val. Max., V, viii, iii.)
2. C'est au contraire ce qu'Epicure et tous les utilitaires répondent.

de l'esprit seraient désirables pour elles-mêmes; et c'est de quoi il ne demeure pas d'accord [1]. Je ne puis donc pas approuver Épicure dans tout ce que je viens de vous dire. D'ailleurs je voudrais, ou qu'il eût été plus profond dans les sciences, car vous serez forcé d'avouer qu'il ne l'est guère dans ce qui fait que les hommes sont appelés savants; ou qu'il n'eût pas essayé de détourner les autres de le devenir, quoiqu'il me semble que pour vous deux il a fort mal réussi.

CHAPITRE VIII.

RÉPONSE AUX CRITIQUES ADRESSÉES A ÉPICURE.

Cicéron est trop sévère à l'égard d'Epicure. Une exposition de tout le système d'Epicure serait la meilleure réponse à ses critiques. Torquatus se charge d'exposer du moins la partie de ce système qui concerne la morale.

Après que j'eus parlé de la sorte, plutôt pour les faire parler eux-mêmes que dans un autre dessein, Triarius dit en souriant :

« Il ne s'en faut guère que vous n'ayez effacé Épicure du rang des philosophes; car tout le mérite que vous lui laissez, c'est d'être intelligible pour vous, de quelque façon qu'il s'énonce. Sur la physique, il a pris des autres tout ce qu'il a dit; encore ce qu'il en a dit n'est-il pas trop à votre goût; et ce qu'il a voulu corriger de lui-même, il l'a toujours fait très-mal à propos. Il n'a eu aucune connaissance de la dia-

1. Selon Epicure, en effet, ce n'est pas par elles-mêmes, mais par leurs conséquences, que les actions bonnes et justes donnent le bonheur. De même, c'est par leurs conséquences que les actions mauvaises donnent le malheur. Ainsi l'intempérance, en elle-même (*per se*, δι' αὐτήν) et en tant qu'elle donne du plaisir, serait une bonne chose; mais, par les conséquences qui s'y attachent (maladies, souffrances de toutes sortes), elle devient mauvaise. Pour juger si une action est bonne ou mauvaise, juste ou injuste, il n'est donc pas besoin de connaître l'intention qui l'a produite, mais les conséquences qui la suivent. V. sur cette doctrine, sur son perfectionnement dans l'histoire de la morale utilitaire et sur son insuffisance finale, notre *Histoire et critique de la morale utilitaire*.

lectique; et, en mettant le souverain bien dans la volupté, premièrement il s'est fort trompé, en second lieu il n'a rien dit qui vînt de lui, et il a tout emprunté d'Aristippe, qui l'avait mieux exprimé. Enfin, dites-vous, c'était un ignorant[1].

— Il est impossible, repris-je, ô Triarius, que, quand on diffère d'opinion avec un autre, on n'assigne pas le motif de cette différence; car qui m'empêcherait d'être épicurien, si j'approuvais les opinions d'Épicure, qu'on peut apprendre en se jouant[2]? Il ne faut donc pas trouver mauvais que ceux qui disputent ensemble parlent l'un contre l'autre pour se réfuter. Mais on doit bannir de la discussion l'aigreur, la colère, l'emportement, l'opiniâtreté, qui sont en effet indignes de la philosophie.

— Vous avez raison, dit Torquatus; il est impossible de disputer sans blâmer le sentiment de son adversaire. Mais ce qui n'est pas permis, c'est la chaleur et l'entêtement. Au reste, si vous le trouvez bon, j'aurais quelque chose à répondre à ce que vous avez dit. — Croyez-vous donc, lui répliquai-je, que j'aurais tenu ce langage, si je n'avais eu envie de vous entendre? — Eh bien! reprit-il, aimez-vous mieux parcourir ensemble toute la doctrine d'Épicure, ou ne parler que de la seule volupté dont il est maintenant question? — A votre choix, lui répondis-je. — Alors, dit-il, je m'arrêterai à ce seul objet, qui est de la plus haute impor-

---

1. Triarius, stoïcien, prend plaisir à résumer les critiques adressées par Cicéron à Epicure.

2. « Illa perdiscere, ludus est. » Cicéron insiste à dessein sur ce point. En effet, Epicure avait dépouillé son enseignement de tout appareil scientifique, et s'était efforcé de rendre sa doctrine accessible à tous. Aussi l'épicurisme était-il en opposition complète avec le stoïcisme, non-seulement sous le rapport des idées, mais aussi pour la manière de les exprimer. Les stoïciens usaient d'une foule de termes techniques qu'il fallait une sorte d'initiation pour comprendre; de plus, ils se perdaient dans l'étude aride de la logique. Au contraire, les épicuriens ne se servaient que de la langue habituelle, et avaient sans cesse à la bouche ces mots connus de tous et attrayants pour tous : *plaisir*, *utilité*, *bonheur*. Enfin ils insistaient surtout sur l'étude des moyens pratiques d'obtenir le bonheur. Les disciples d'Epicure ne tenaient pas à être savants ni subtils, mais à être heureux. Aussi Cicéron se moque d'eux : « Ce sont les meilleures gens du monde, et je ne connais personne qui ait moins de malice. » (*Tusculanes*, III, XXI.) V. aussi plus loin, l. II, ch. IV.

tance; nous remettrons à une autre fois ce qui regarde la physique ; je vous prouverai alors la déclinaison des atomes, et la grandeur du soleil telle qu'Épicure la suppose, et je vous ferai voir qu'il a repris et réformé très-sagement beaucoup de choses dans le système de Démocrite. Quant à présent, je ne parlerai que de la volupté, et je ne dirai rien de nouveau; mais je ne laisse pas d'espérer de vous convaincre. — Je ne suis point opiniâtre, lui répondis-je; je vous promets de vous donner mon assentiment, si vous pouvez me prouver ce que vous avancez. — Je le ferai, ajouta-t-il, si vous demeurez dans la même disposition que vous témoignez. Mais j'aimerais mieux parler de suite que d'interroger ou d'être interrogé. — Comme il vous plaira, lui dis-je. — Voici son discours [1].

SECONDE PARTIE.

Exposition de la morale d'Epicure.

CHAPITRE IX

LE SOUVERAIN BIEN EST LE PLAISIR.

MORALE DU PLAISIR.

1° La tendance primitive et instinctive de tous les êtres, c'est de rechercher le plaisir : le plaisir est donc la fin naturelle des êtres.
2° Il est rationnel de rechercher le plaisir, et on ne peut concevoir une autre fin désirable pour elle-même.

« Je commencerai d'abord, dit-il, par garder la méthode d'Épicure, dont nous examinons la doctrine; et j'établirai ce que c'est que le sujet de notre dispute, non pas que je croie que vous l'ignoriez, mais afin de procéder avec ordre [2].

Nous cherchons donc quel est le plus grand des biens :

---

1. Enfin nous entrons dans le vif du sujet. On est trop souvent forcé, en lisant Cicéron, de se rappeler les paroles de Montaigne : « Ses préfaces, définitions, partitions, étymologies consument la plupart de son ouvrage; ce qu'il y a de vif et de moëlle est étouffé par ses longueries d'apprêt. » (*Ess.*, II, x.)

2. Cf. Diog. L., X, 37, et les *Extraits*.

et du consentement de tous les philosophes, ce doit être celui auquel tous les autres biens doivent se rapporter, et qui ne se rapporte à aucun autre [1]. Ce bien-là, selon Épicure, est la volupté, qu'il prétend être le souverain bien; il regarde aussi la douleur comme le plus grand des maux : et voici sa manière de le prouver.

Tout animal, dès qu'il est né, aime la volupté, et la recherche comme un très-grand bien; il hait la douleur, et l'évite autant qu'il peut, comme un très-grand mal; et tout cela, il le fait lorsque la nature n'a point encore été corrompue en lui, et qu'il peut juger le plus sainement [2]. On n'a donc pas besoin de raisonnement ni de preuves pour démontrer que la volupté est à rechercher, et que la douleur est à craindre. Cela se sent, comme on sent que le feu est chaud, que la neige est blanche, et que le miel est doux; et il est inutile d'appuyer par des raisonnements ce qui se fait sentir suffisamment de soi-même [3]. Car il y a différence, dit Épicure, entre ce qu'on ne peut prouver qu'à force de raisons, et ce qui ne demande qu'un simple avertissement. Les choses abstraites et comme enveloppées ont besoin d'étude pour être bien démêlées et éclaircies; les autres, il suffit de les indiquer. Comme donc, en ôtant de l'homme les sens, il ne reste plus rien, il est nécessaire que sa nature même juge de ce qui est conforme ou contraire à la nature : que peut-elle donc percevoir ou juger qui la porte à rechercher autre chose que la volupté, et à fuir autre chose que la douleur [4]?

---

1. Τέλος εἶναι, οὗ χάριν πάντα πράττομεν, αὐτὸ δὲ οὐδενός. Stob, p. 278, Heer. Voir plus haut, p. 4.

2. Cf. le même argument dans Diog. Laerce, X, 137 (V. les Extraits), et dans Sextus Empiricus, *Pyrrh. hypotyp.*, III, 194.

3. « Il suffit d'avoir des sens et d'être de chair, » disaient les épicuriens, « et le plaisir apparaîtra comme un bien : αἴσθησιν δεῖ ἔχειν καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανεῖται ἡδονὴ ἀγαθόν. » (Plutarque, *Adv. Colot.*, 1122 a.) — Il suffira donc, pourrait-on répondre, d'être autre chose que de la chair, pour sentir que le plaisir n'est pas le bien suprême.

4. C'est-à-dire : les sens constituent la nature même de l'homme, car, si on les enlève, il ne reste plus rien dans l'homme. Or, la nature seule peut juger de ce qui est conforme ou contraire à la nature. Les sens seuls doivent donc en juger. Mais les sens nous portent à rechercher le plaisir, à fuir la douleur. Le plaisir est donc con-

Il y a des gens parmi nous qui poussent l'argument encore plus loin [1] : ce n'est pas seulement par les sens, disent-ils, qu'on juge de ce qui est bon, et de ce qui est mauvais; mais on peut connaître aussi, par l'esprit et par la raison, que la volupté est d'elle-même à rechercher et que la douleur est d'elle-même à craindre : ainsi donc la recherche de l'une et la fuite de l'autre sont naturelles et comme innées à nos âmes [2].

Il en est d'autres enfin, et je pense comme eux, qui, voyant un si grand nombre de philosophes soutenir qu'il ne faut mettre ni la volupté au rang des biens, ni la douleur au rang des maux, disent que, loin de nous reposer sur la bonté de notre cause, il faut examiner avec soin tout ce qui se peut dire sur la volupté et sur la douleur.

CHAPITRE X.

LA PEINE PEUT ÊTRE UN MOYEN POUR OBTENIR LE PLAISIR. MORALE DE L'UTILITÉ.

Epicure complète la doctrine du plaisir, à laquelle s'était arrêté Aristippe, par la doctrine de l'utilité durable ou du bonheur. L'homme ne recherche pas seulement tel ou tel plaisir, mais la plus grande somme de plaisirs, constituant le plus grand bonheur. De là vient que l'homme peut et doit éviter tel plaisir particulier, si ce plaisir a pour conséquence la peine, et au contraire rechercher telle douleur particulière, si cette douleur a pour conséquence le plaisir. — Essai d'explication psychologique, par l'idée d'intérêt, des actions de Manlius et de Torquatus citées plus haut par Cicéron.

Pour vous faire mieux connaître d'où vient l'erreur de ceux qui blâment la volupté, et qui louent en quelque sorte

orme à la nature, et la douleur lui est contraire. Le plaisir est donc le bien, et la douleur est le mal. — Toute cette argumentation repose sur cette pétition de principe : il ne resterait plus rien de l'homme, si on lui enlevait la sensibilité. Au contraire, pourrait-on dire, il resterait ce qui est vraiment l'homme, la volonté et la pensée.

1. Les épicuriens eux-mêmes reconnaissaient ainsi l'insuffisance du précédent argument.

2. C'est une affirmation gratuite. La première preuve était du moins ingénieuse.

3. « Quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum, alterum aspernandum sentiamus. » A vrai dire, selon Epicure, il n'existe en nos âmes aucune « idée

la douleur [1], je vais entrer dans une explication plus étendue, et vous faire voir tout ce qui a été dit là-dessus par l'inventeur de la vérité, et, pour ainsi dire, par l'architecte de la vie heureuse [2].

Personne, dit Épicure, ne craint ni ne fuit la volupté en tant que volupté, mais en tant qu'elle attire de grandes douleurs à ceux qui ne savent pas en faire un usage modéré et raisonnable; et personne n'aime ni ne recherche la douleur comme douleur, mais parce qu'il arrive quelquefois que, par le travail et par la peine, on parvient à jouir d'une grande volupté. En effet, pour descendre jusqu'aux petites choses, qui de vous ne fait point quelque exercice pénible pour en retirer quelque sorte d'utilité? Et qui pourrait justement blâmer, ou celui qui rechercherait une volupté qui ne pourrait être suivie de rien de fâcheux, ou celui qui éviterait une douleur dont il ne pourrait espérer aucun plaisir [3].

Au contraire, nous blâmons avec raison et nous croyons dignes de mépris et de haine ceux qui, se laissant corrompre par les attraits d'une volupté présente, ne prévoient pas à combien de maux et de chagrins une passion aveugle les peut exposer. J'en dis autant de ceux qui, par mollesse d'esprit, c'est-à-dire par la crainte de la peine et de la douleur, manquent aux devoirs de la vie. Et il est très-facile de rendre raison de ce que j'avance. Car, lorsque nous sommes tout à fait libres, et que rien ne nous empêche de faire ce qui peut nous donner le plus de plaisir, nous pouvons nous livrer entièrement à la volupté et chasser toute sorte de douleur; mais, dans les temps destinés aux devoirs

---

innée », pas plus celle-là que d'autres. Mais il est des idées universelles qui se retrouvent les mêmes chez tous les hommes, parce qu'elles proviennent du souvenir accumulé des mêmes sensations. (Diog L., x, 33.) On retrouve cette théorie chez les sensualistes modernes. D'après l'école anglaise contemporaine, les idées prétendues innées se forment dans chaque individu par la sensation, puis se transmettent d'un individu à l'autre par l'hérédité. Ce serait ainsi à la loi d'hérédité que se ramènerait l'innéité.

1. Allusion aux stoïciens.

2. C'est le ton habituel de l'école épicurienne en parlant d'Epicure. V. les *Extraits* de Lucrèce.

3. Si on n'a point à les blâmer, on n'a point non plus à les louer.

de la société ou à la nécessité des affaires, souvent il faut faire divorce avec la volupté, et ne se point refuser à la peine. La règle que suit en cela un homme sage, c'est de renoncer à de légères voluptés pour en avoir de plus grandes, et de savoir supporter des douleurs légères pour en éviter de plus fâcheuses [1].

Qui m'empêchera, moi dont c'est là le système, de rapporter à ces principes tout ce que vous avez dit des Torquatus, mes ancêtres? Et ne croyez pas qu'en les louant comme vous avez fait, avec tant de marques d'amitié pour moi, vous m'ayez séduit, ni que vous m'ayez rendu moins disposé à vous réfuter. Comment, je vous prie, interprétez-vous ce qu'ils ont fait? Quoi! vous êtes persuadé que, sans songer à l'utilité et à l'avantage qui pourrait leur en revenir, ils se soient jetés au travers des ennemis, et qu'ils aient sévi contre leur propre sang! Les bêtes même, dans leur plus grande impétuosité, ne font rien sans qu'on puisse connaître pourquoi elles le font, et vous croirez que de si grands hommes ont fait de si grandes choses sans motif [2]!

Nous examinerons bientôt quelle peut en avoir été la cause : en attendant, je croirai que, s'ils ont eu en cela quelque objet, la vertu seule n'est point ce qui les a portés à ces actions vraiment éclatantes. Le premier Torquatus alla hardiment arracher le collier à l'ennemi; mais il se couvrit en même temps de son bouclier, pour n'être pas tué : il s'exposa à un grand péril, mais à la vue de toute l'armée. Et quel a été le prix de cette action? La gloire, l'amour de ses concitoyens, gages les plus assurés d'une vie calme et tranquille. Il condamna son fils à la mort : si ce fut sans motif, je voudrais n'être pas descendu d'un homme si dur et si cruel; si ce fut pour établir la discipline militaire aux dépens des sentiments de la nature, et pour contenir les troupes, par cet exemple, dans une guerre dangereuse, il pourvut par là au salut de ses concitoyens, d'où il savait que le sien devait dépendre [3].

---

1. C'est là la règle de l'utilitarisme. Ici Epicure se sépare d'Aristippe et oppose la morale de l'utilité durable à celle du plaisir passager.

2. Nul ne prétend qu'ils les aient faites sans motif; mais il s'agit de savoir si leur motif était intéressé ou désintéressé.

3. « D'où il savait que le sien devait dépendre. » Tuer son fils, à ce

Le même raisonnement s'étend bien loin; car ce qui donne ordinairement un beau champ à l'éloquence, et principalement à la vôtre, lorsqu'en rapportant les grandes actions des hommes célèbres vous faites entendre qu'ils n'y ont été excités par aucun intérêt particulier, mais par le seul amour de la vertu et de la gloire, se trouve entièrement renversé par l'alternative que je viens de poser, ou qu'on ne se dérobe à aucune volupté que dans la vue d'une volupté plus grande, ou qu'on ne s'expose à aucune douleur que pour éviter une douleur plus cruelle[1].

CHAPITRE XI

QU'EST-CE QUE LE PLAISIR.

Il n'y a pas de milieu entre le plaisir et la douleur; du moment où la douleur cesse, le plaisir naît. Privation de la douleur, telle est l'essence du plaisir.

Mais c'est assez parler, en ce moment, des glorieuses actions des grands personnages : ce sera bientôt le lieu de faire voir que toutes les vertus en général tendent à la volupté.

Il faut maintenant définir la volupté, pour ôter aux ignorants tout sujet de se tromper, et pour montrer combien une secte qui passe pour être toute voluptueuse et toute sensuelle, est réellement grave, sévère et retenue. Nous ne cherchons pas, en effet, la seule volupté qui chatouille la nature par je ne sais quelle douceur secrète, et qui excite des sensations agréables; mais nous regardons comme une

---

compte, n'était pour Torquatus qu'un moyen, un peu détourné il est vrai, de pourvoir à son salut personnel. — Les Épicuriens, sentant le besoin d'appuyer leur doctrine morale sur l'analyse psychologique, préludent aux curieuses analyses de sentiments que tenteront plus tard Hobbes, La Rochefoucauld, Helvétius et l'Ecole anglaise contemporaine. « Hæc ratio late patet, » dit Cicéron avec une sorte de prévision des développements successifs que recevra sur ce point la doctrine épicurienne.

1. Torquatus n'a pas prouvé autant qu'il le prétend. Il a prouvé simplement ceci : on *peut* rechercher son plaisir et son intérêt, alors même qu'on semble agir de la manière la plus désintéressée. Mais suffit-il donc de montrer que l'égoïsme universel est *possible* pour montrer qu'il est *réel?*

très-grande volupté la privation de la douleur [1]. Or comme, du moment que nous ne sentons aucune douleur, nous avons de la joie, et comme tout ce qui donne de la joie est volupté, ainsi que tout ce qui blesse est douleur, c'est avec raison que la privation de toute sorte de douleur est appelée volupté. Si, lorsqu'on a chassé la soif et la faim par le boire et le manger, c'est une volupté de ne plus sentir de besoin, c'en est une aussi dans toutes les autres choses que de n'avoir aucune douleur. C'est pourquoi Épicure n'a voulu admettre aucun milieu entre la douleur et la volupté; et ce que quelques-uns ont regardé comme un milieu entre l'une et l'autre, je veux dire la privation de toute douleur, il l'a regardé, lui, non-seulement comme une volupté, mais comme une extrême volupté, soutenant que la privation de toute douleur est le dernier terme où puisse aller la volupté, qui peut bien être diversifiée en plusieurs manières, mais qui ne peut jamais être augmentée et agrandie [2].

Je me souviens d'avoir ouï dire à mon père, qui se moquait agréablement des stoïciens, qu'à Athènes, dans le Céramique [3], il y a une statue de Chrysippe assis, qui avance la main, parce qu'il avait coutume de l'avancer quand il voulait faire quelque question. Votre main, dans l'attitude où elle est, disait un stoïcien, désire-t-elle quelque chose? Non, sans doute. Mais, si la volupté était un bien, ne la désirerait-elle pas? Je le crois. La volupté n'est donc pas un bien. La statue, disait mon père, si elle avait pu parler, n'aurait pas parlé de la sorte; et cette conclusion ne porte que contre Aristippe et contre les cyrénaïques, nullement contre Épicure. Car, s'il n'y avait de volupté que celle qui chatouille les sens et qui excite une titillation agréable [4],

1. Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. (Diog., X, 139.) V. les Extraits d'Epicure. — Tandis que, selon Aristippe, tout plaisir consistait dans un mouvement des organes (ἡδονὴ ἐν κινήσει), Epicure, s'inspirant de Platon et d'Aristote, fait consister le plaisir suprême dans le repos (ἡδονή ἐν στάσει). Or, dès que cesse toute douleur, mais entrons dans le repos. Nous éprouvons donc aussitôt le plaisir; nous possédons le souverain bien.

2. Diog. L., X, 144 : Οὐκ ἐπαύξεται, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. V. les Extraits

3. V. Diog. L. VII, 182.

4. *Titillaret sensus.* Le mot est d'Epicure (Cic., *De Nat. d.*, 113). En grec : γαργαλίζειν.

la main ne se contenterait pas de ne point sentir de douleur, à moins qu'elle n'eût aussi quelque mouvement de volupté. Que si n'avoir nulle douleur est une très-grande volupté, comme Épicure le soutient : en premier lieu, Chrysippe, on a eu raison de dire que votre main, en la situation où elle est, ne désire rien ; mais ensuite on a eu tort de prétendre que, si la volupté était un bien, elle la désirerait; car comment pourrait-elle désirer ce qu'elle a, puisque, se trouvant sans douleur, elle est dans la volupté?

CHAPITRE XII.

NOUVEL ESSAI POUR DÉMONTRER RATIONNELLEMENT QUE LE PLAISIR EST LE SOUVERAIN BIEN.

Le plaisir tel que l'entend Epicure une fois défini, Torquatus s'efforce encore de prouver que c'est là le bien suprême. En effet, on ne peut concevoir et désirer un état supérieur à celui d'un homme qui n'aurait aucune douleur, n'éprouverait aucune crainte, jouirait à la fois du plaisir présent, passé, à venir. Au contraire, on ne peut concevoir et craindre un sort plus malheureux que celui d'un homme affligé à la fois de toutes les douleurs du corps et de toutes les peines de l'âme.

Que la volupté soit le suprême bien, on peut aisément le démontrer. Supposons, par exemple, qu'un homme jouît continuellement de toutes sortes de voluptés, tant du corps que de l'esprit, sans qu'aucune douleur ni aucune crainte le troublât le moins du monde, pourrait-on s'imaginer un état plus heureux et plus désirable [1]? car il faudrait qu'un tel homme eût l'âme ferme, et qu'il ne craignît ni la mort ni la douleur : qu'il ne craignît point la mort, parce que c'est la privation de toute sensibilité [2]; qu'il ne craignît

---

1. On pourrait concevoir un autre état, où l'homme ne jouirait pas seulement, mais agirait, et où son bonheur ne proviendrait pas de la succession de ses sensations agréables, mais de la persévérance de sa volonté bonne et consciente d'elle-même.

2. Et que, selon Epicure, la privation de sensibilité ne saurait constituer un mal. Τὸ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Diog., X, 139. Voir les Extraits d'Epicure.

point la douleur, parce que, si elle dure longtemps, elle est légère, et que, si elle est grande, elle dure peu; et qu'ainsi l'excès en est contre-balancé par le peu de durée, et la longueur par le peu de souffrance [1]. A cela, si vous joignez que l'homme dont nous parlons ne se laisse point inquiéter par la crainte des dieux [2], et que même il sache jouir des voluptés passées en les rappelant sans cesse dans son souvenir [3], encore une fois, que pourrait-il y avoir à ajouter à un état si heureux [4]?

Supposons, au contraire, un homme accablé de toutes sortes de douleurs d'esprit et de corps, sans espérer qu'elles puissent jamais diminuer, sans avoir jamais goûté aucun plaisir, et sans s'attendre à en avoir jamais aucun : pourra-t-on jamais se figurer un état plus misérable ? Que si une vie remplie de douleurs est ce qu'il y a de plus à craindre, sans doute le plus grand des maux est de passer sa vie dans la douleur ; et, par la même raison, le plus grand des biens est de vivre dans la volupté. Notre esprit n'a rien autre chose où il puisse s'arrêter comme à sa fin, que la volupté; et toutes nos craintes, tous nos chagrins se rapportent à la douleur, sans que naturellement nous puissions être, ni sollicités à rien que par la volupté, ni détournés de rien que par la douleur.

---

1. V. Diog. L., X, 140; Plut., *De aud. poet.* Cicéron se moquera plus loin de cette prétendue compensation à la douleur, de ce remède qu'Epicure tire de sa « boîte à pharmacie ».

2. « Ne pas craindre les dieux » est un point capital dans la doctrine d'Epicure. On doit en partie à l'épicurisme la destruction des superstitions païennes. C'est pour supprimer la crainte des dieux qu'Epicure conseillait l'étude de la physique : cette science, en montrant le lien naturel qui rattache tous les phénomènes l'un à l'autre, empêche de supposer l'intervention dans le monde de puissances capricieuses et menaçantes. — Sur le côté terrible des religions antiques, côté souvent trop méconnu de nos jours et qu'il faut se rappeler pour comprendre la doctrine d'Epicure, v. les Extraits de Lucrèce.

3. Epicure insiste beaucoup sur cette puissance que possède l'homme d'évoquer les jouissances passées et d'en jouir une seconde fois. Il se vantait en mourant, tourmenté par d'horribles souffrances, de jouir cependant d'un bonheur parfait, parce qu'il se rappelait ses inventions et ses titres de gloire : de ce souvenir naissait en lui une joie sans mélange, qui venait s'opposer à la douleur présente. V. plus loin, livre II, et les Eclaircissements. Cf. *Tusc.*, V, 96.; Senèque, *de Vita beata*, 6.

4. C'est le portrait de l'épicurien idéal que Torquatus vient de faire.

Enfin, la source de nos désirs et de nos craintes est dans la volupté ou dans la douleur; et, d'après ce principe, il est clair que tout ce qu'on fait de plus louable et de plus honnête, se fait par rapport à la volupté [1]. Comme donc, selon tous les philosophes, le plus grand des biens est ce qui ne se rapporte à aucune autre chose, et à quoi toutes choses se rapportent comme à leur fin, il faut nécessairement avouer que le souverain bien est de vivre avec volupté [2].

CHAPITRE XIII.

LES VERTUS ONT LEUR FIN DANS LE PLAISIR. PREMIÈRE VERTU : LA SAGESSE.

Comme la médecine et tous les autres arts, l'art de la vie ou la sagesse a pour unique but de procurer à l'homme le plaisir. — Tandis que l'ignorance est une cause de trouble et de peine, la sagesse modère les passions et les fait servir au plus grand plaisir : de là son utilité. — Division des désirs en désirs naturels et nécessaires, naturels et non nécessaires, ni naturels ni nécessaires.

Ceux qui font consister le souverain bien dans la vertu, et qui, séduits par le seul éclat du nom, ne comprennent pas ce que la nature demande, se trouveraient délivrés d'une grande erreur s'ils voulaient croire Épicure. Pour vos vertus, qui sont si excellentes et si belles, qui pourrait les trouver belles et les désirer si elles ne produisaient pas la volupté? Ce n'est point à cause de la médecine même qu'on estime la science de la médecine, mais à cause de la santé qu'elle procure; et, dans un pilote, ce n'est point l'art de naviguer dont on fait cas, mais l'utilité qu'on en retire : il en est de même de la sagesse, qui est l'art de la vie; si elle n'était bonne à rien, on n'en voudrait point; on n'en veut que parce qu'elle nous procure l'acquisition et la jouissance de la volupté [3].

---

1. Mais on ne loue une action et on ne la trouve honnête que précisément lorsqu'on ne croit pas qu'elle ait été faite en vue du plaisir.

2. Conclusion précipitée. Cicéron a hâte d'en finir.

3. Raisonnement par induction qui est cher à Epicure comme aux utilitaires modernes. V. Diog. L., X, 138. Athen., XII. — L'art de la vie a

Vous voyez de quelle nature est la volupté dont j'entends ici parler, afin qu'un mot qu'on prend souvent en mauvaise part ne décrédite point mes discours. L'ignorance de ce qui est bon ou mauvais est le principal inconvénient de la vie; et comme l'erreur où l'on est là-dessus prive souvent les hommes des plaisirs les plus sensibles, et les livre souvent aussi à des peines inconcevables, il n'y a que la sagesse qui, nous dépouillant de toutes sortes de mauvaises craintes et de mauvais désirs, et nous arrachant le bandeau des fausses opinions, puisse nous conduire sûrement à la volupté. Il n'y a que la sagesse qui bannisse le chagrin de notre esprit, qui nous empêche de nous abandonner à de mauvaises frayeurs, et qui, éteignant en nous par ses préceptes l'ardeur des désirs, puisse nous faire mener une vie tranquille : car les désirs sont insatiables, et non-seulement ils perdent les particuliers, mais souvent ils ruinent les familles entières, et même les républiques[1].

De là viennent les haines, les dissensions, les discordes, les séditions, les guerres. Et ce n'est point seulement au dehors que les cupidités agissent avec une impétuosité aveugle; elles combattent les unes contre les autres au dedans de nous-mêmes, et elles ne sont jamais d'accord. Comme il serait donc impossible que la vie ne devînt par là très-amère, le sage seul, en retranchant en lui toute sorte de crainte frivole et d'erreur, et en se renfermant dans les bornes de la nature, peut mener une vie exempte de crainte et de chagrin.

En effet, quoi de plus utile et de plus propre à contribuer

---

assurément un but; reste toujours à savoir si ce but est de rendre la vie agréable ou vertueuse.

1. Aristippe commandait de satisfaire les désirs; Zénon, de les supprimer; Epicure veut du moins qu'on les restreigne, et on aura toujours, suivant lui, la force de les restreindre si, au lieu de prendre pour fin exclusive tel ou tel plaisir particulier (τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν), on prend pour fin le plaisir prolongé et étendu à la vie entière (τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα). En d'autres termes, il faut, selon Epicure, subordonner tous les autres désirs à la tendance générale qui doit dominer et régler la vie, la tendance au bonheur, à la félicité. Cette subordination des désirs et des plaisirs particuliers au désir du bonheur est l'œuvre de la sagesse (φρόνησις), qui est par essence une « raison tempérante » (νήφων λογισμός).

à la félicité de la vie, que la division qu'Épicure a faite des désirs : les uns naturels et nécessaires [1], les autres naturels, mais non nécessaires [2], et les autres ni naturels ni nécessaires [3]? On satisfait les nécessaires sans beaucoup de peine et sans beaucoup de dépense [4]; les naturels n'en demandent pas même beaucoup, parce que les choses dont la nature se contente sont aisées à acquérir, et ont leurs bornes, mais les cupidités inutiles n'en ont point [5].

CHAPITRE XIV.

LES VERTUS ONT LEUR FIN DANS LE PLAISIR.

SECONDE VERTU : LA TEMPÉRANCE.

La tempérance, vertu essentielle dans la doctrine épicurienne, n'est pas l'ennemie du plaisir. Elle ne le modère parfois qu'afin de l'accroître.

Si toute la vie des hommes est troublée par l'erreur et par l'ignorance, et si la sagesse seule peut nous exempter de la guerre des passions, nous délivrer de toute sorte de terreur, nous apprendre à supporter les injures de la fortune, et nous enseigner tous les chemins qui vont au repos et à la tranquillité, pourquoi ferons-nous difficulté de dire qu'il faut rechercher la sagesse à cause de la volupté, et

---

1. Par exemple le besoin de manger.

2 Par exemple, le désir de manger des mets délicats, d'entendre de beaux sons, de voir de belles formes.

3. Par exemple, le désir des honneurs, des couronnes et des statues. — Cette distinction des plaisirs en trois classes, qu'Epicure n'a fait qu'emprunter à Aristote et à Platon, est plus ou moins artificielle. Tous les désirs, en définitive, sont naturels : il est, par exemple, quoi qu'en dise Epicure, aussi naturel à l'homme de désirer l'estime de ses semblables que le boire ou le manger. On ne peut donc guère trouver la règle des désirs dans la nature des choses : tout ce qui est, est naturel ; pour régler et diriger la nature même, il faut s'élever au-dessus d'elle, et, par delà ce qui est, chercher ce qui doit être, afin d'y conformer nos désirs et nos volontés.

4 Pas toujours : par exemple, ceux qui meurent de faim.

5. V. les Extraits d'Epicure.

qu'il faut éviter l'ignorance et la folie à cause des maux qu'elles entraînent avec elles [1] ?

Je dirai par la même raison qu'il ne faut point rechercher la tempérance pour elle-même, mais pour le calme qu'elle apporte dans les esprits, en les mettant dans une assiette douce et tranquille : car j'appelle tempérance cette vertu qui nous avertit qu'il faut suivre la raison dans les choses qui sont à rechercher ou à fuir [2]. Et ce n'est pas assez qu'elle nous fasse juger ce qu'on doit faire ou ne pas faire ; il faut de plus savoir s'en tenir à ce qu'on a jugé [3]. Mais combien y a-t-il de gens qui, ne pouvant demeurer fermes dans aucune résolution, et séduits par quelque apparence de volupté, se livrent de telle sorte à leurs passions, qu'ils s'y laissent emporter sans prendre garde à ce qui leur en peut arriver ! Et de là vient que, pour une volupté médiocre, peu nécessaire, et dont ils auraient pu se passer facilement, non-seulement ils tombent dans de grandes maladies, dans l'infortune et dans l'opprobre, mais souvent même ils en sont punis par les lois [4]. Mais ceux qui ne veulent de la volupté qu'autant qu'elle ne peut avoir de suites funestes, et qui sont assez fermes dans leur sentiment pour ne point se laisser emporter au plaisir dans les choses dont ils ont une fois jugé devoir s'abstenir, ceux-là trouvent une grande volupté [5] en méprisant la volupté même. Ils savent aussi quelquefois souffrir une douleur médiocre, pour en éviter une plus grande ; d'où

1. On voit comment l'épicurisme, plaçant le souverain bien et la fin de l'homme dans la sensibilité, se trouve peu à peu forcé, pour atteindre cette fin même, de travailler au perfectionnement de l'intelligence. Epicure vante la science et la sagesse, blâme et rejette l'ignorance. Voir, dans les Extraits d'Epicure, l'éloge de la philosophie.

2. La tempérance est la vertu principale dans toute morale fondée sur l'utilité. C'est en effet cette vertu qui sépare essentiellement l'utilitarisme de la morale du plaisir.

3. Voici la constance stoïque déduite de la tempérance épicurienne ; la καρτερία devient un moyen en vue de l'ἡδονή.

4. Ainsi la vertu de tempérance n'est pas autre chose pour Épicure que l'art pratique d'échapper à trois grandes sanctions : sanction naturelle (maladie et souffrance), sanction de l'opinion (opprobre) ; sanction légale (châtiment). Cette vertu repose en réalité sur la crainte.

5. Volupté singulière : en quoi peut-elle consister, puisque Epicure supprime par hypothèse tout sentiment moral?

l'on voit que l'intempérance n'est point par elle-même à fuir [1] et qu'aussi, lorsqu'on embrasse la tempérance, ce n'est point comme étant ennemie des voluptés, mais comme en promettant de plus grandes que celles dont elle prive [2].

CHAPITRE XV.

LES VERTUS ONT LEUR FIN DANS LE PLAISIR. TROISIÈME VERTU : LE COURAGE.

Le courage ne peut avoir sa raison en lui-même : il consiste à ne laisser troubler son plaisir intérieur par nulle inquiétude et nulle crainte.

Je dis à peu près la même chose de la force d'âme ; car ni l'exercice du travail ni la souffrance des douleurs ne sont à rechercher pour eux-mêmes[3], non plus que la patience, ni les soins ni les veilles, ni même la vertu active, objet des louanges, ni enfin le courage ; mais il n'est rien qu'on ne brave pour vivre ensuite sans inquiétude et sans crainte, et pour se délivrer, autant qu'il est possible, le corps et l'esprit de tout ce qui peut faire de la peine. Et comme la crainte de la mort trouble la tranquillité de la vie; comme c'est un misérable état de succomber à la douleur, ou de la supporter avec faiblesse; comme, par une semblable lâcheté, plusieurs ont abandonné leurs parents, leurs amis, leur patrie, et se sont enfin perdus eux-mêmes : ainsi, tout au contraire, un esprit ferme et élevé s'affranchit de toute idée pénible lorsqu'il méprise la mort qui remet tous les hommes dans l'état où ils étaient avant de naître ; lorsqu'il est préparé à la douleur, sachant que les extrêmes douleurs finissent bientôt

---

1. Elle ne l'est, suivant Épicure, que par les conséquences pénibles qu'elle entraîne avec elle et par les peines qui s'y attachent.

2. On est alors tempérant par intempérance, suivant la parole de Platon.

3. C'est le contraire de la doctrine cynique et stoïque, qui place le souverain bien dans le travail accompli, dans la souffrance supportée, dans la volonté faisant effort et « peinant » (πονεῖν).

plusieurs intervalles de relâche, et que, pour les autres, selon que nous les trouvons tolérables ou non, nous sommes maîtres, ou de les supporter, ou de nous en délivrer en sortant de la vie comme d'un théâtre [1]. Nous ne croyons donc point que ce soit pour elles-mêmes qu'on blâme la timidité et la faiblesse, ou qu'on loue l'intrépidité et la force; mais on rejette les unes parce que la douleur en est inséparable, on estime les autres parce que la volupté les suit.

CHAPITRE XVI

LES VERTUS ONT LEUR FIN DANS LE PLAISIR. QUATRIÈME VERTU : LA JUSTICE.

Les hommes justes ne sont tels que par intérêt : 1° parce qu'ils ne veulent pas encourir les châtiments sociaux; 2° parce qu'ils veulent obtenir l'estime et les honneurs. — Trouble de l'homme injuste. Bonheur du juste. — Union de toutes les vertus dans le plaisir, fin suprême.

Il reste à parler de la justice, et nous aurons parlé de toutes les vertus. Mais ce qui a été dit des trois autres convient encore à celle-ci; et ce que j'ai déjà montré de la sagesse, de la tempérance et de la force d'âme, qu'elles étaient tellement jointes avec la volupté, qu'on ne les en pouvait séparer, il faut l'appliquer à la justice, qui non-seulement ne nuit à personne, mais qui toujours donne confiance et calme les esprits, et par elle-même, et par cette espérance qu'on ne manquera d'aucune des choses qu'une nature non corrompue peut désirer. De même que l'imprudence, le désir passionné et la lâcheté [2] sans cesse tourmentent l'âme, sans cesse l'agitent et y apportent le trouble; ainsi l'injustice, dès qu'elle réside dans l'esprit, par sa seule présence y met le

---

1. C'est là un remède désespéré, dont le sage, selon Epicure, ne doit user qu'à la dernière extrémité. — V. les *Extraits*.

2. *Temeritas et libido et ignavia* : ce sont les contraires des trois vertus dont il a été déjà parlé : *Sapientia*, *Temperantia*, *Fortitudo*.

trouble; et si, de plus, elle a formé quelque entreprise, l'eût-elle accomplie secrètement, elle ne peut prendre confiance et croire que la chose restera toujours secrète [1]. Le méchant ne peut cacher ses actions : le soupçon, l'opinion publique, la renommée les poursuit; vient ensuite l'accusateur, le juge; plusieurs enfin, comme sous votre consulat, se dénoncent eux-mêmes [2].

S'il y a des hommes assez puissants pour être en état de ne point craindre le châtiment des lois, ils ne laissent pas pour cela d'avoir peur des dieux; et les soins qui les dévorent, les inquiétudes qui les déchirent nuit et jour, ils les regardent comme un supplice que les dieux immortels leur envoient [3].

Ce qu'on pourrait donc retirer d'utilité ou de plaisir d'une mauvaise action, peut-il diminuer autant les maux et les peines de la vie, que la mauvaise action les augmente, soit par les reproches qu'on s'en fait, soit par la punition des lois qu'on appréhende, soit par la haine publique qu'on s'attire? Il est vrai qu'il y a des gens qui, au comble des biens, des honneurs et des dignités, environnés de plaisirs, loin de pouvoir assouvir leurs cupidités par une voie injuste, les sentent au contraire s'allumer davantage tous les jours;

---

1. Ainsi, en premier lieu, l'injustice par sa seule présence produit le trouble : c'est sans doute parce qu'elle dérange l'équilibre des désirs et l'harmonie de l'âme; en second lieu, par les actions injustes qu'elle suscite, elle engendre la défiance et la crainte, nouvelle source de trouble et de désordre intérieur. De là cette maxime d'Epicure, bien connue : Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δὲ ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων. (DIOG. L., x, 146.) V. les *Extraits*.

2. C'est encore la sanction légale qui, selon Epicure comme selon tous les utilitaires, est le principal fondement de la justice. — V. dans les *Extraits* d'Epicure la théorie utilitaire du *contrat social*. Par ce contrat, les hommes s'engagent mutuellement à ne point se nuire, et établissent ainsi dans la société une justice qui, selon Epicure, n'existe point dans la nature. C'est le germe des théories de Hobbes et de Rousseau.

3. Cette crainte des dieux, qu'Epicure invoque pour retenir par un dernier intérêt l'homme injuste, est en contradiction avec le reste de son système. Epicure n'a-t-il pas précisément pour principal objet de débarrasser l'homme de la crainte des dieux? — On retrouve la même contradiction chez les utilitaires modernes, Bentham par exemple.

mais ces gens-là ont plus besoin d'être enchaînés que d'être instruits [1].

La véritable raison invite donc à la justice, à l'équité et à la fidélité tous les hommes d'un esprit sain. Et que ceux qui n'ont ni esprit ni ressources ne croient pas trouver leur intérêt dans l'injustice; il ne peut y avoir pour eux de succès, ou au moins de succès durables. Quant à ceux qui ont du génie ou de la fortune, leur intérêt est de faire le bien : de là naît l'estime publique, et, ce qui contribue le plus au repos de la vie, l'amour de nos semblables. Quelle raison de tels hommes auraient-ils donc d'être injustes?

Les désirs naturels sont faciles à contenter, sans faire tort à personne, et il ne faut pas se laisser aller aux autres, qui ne portent à rien de vraiment désirable; car on ne saurait faire d'injustice qu'on n'y perde plus qu'on n'y gagne. La justice n'est donc pas à rechercher pour elle-même, mais seulement pour l'avantage qu'on en retire. Il est agréable d'être aimé et estimé de tout le monde, parce qu'alors la vie est plus sûre et plus douce. Ce n'est donc pas seulement pour éviter les inconvénients du dehors que nous croyons qu'il faut s'interdire l'injustice, mais principalement parce qu'elle ne laisse jamais respirer en paix ceux qui lui donnent entrée [2].

Si les vertus mêmes, dont les autres philosophes ont l'habitude de faire sonner la louange si haut, ne peuvent avoir pour dernière fin que la volupté, et si la volupté est la seule qui nous appelle et qui nous attire naturellement à elle, il n'y a point de doute que la volupté ne soit le plus grand de tous les biens, et que par conséquent ce ne soit vivre heureux que de vivre dans la volupté [3].

---

1. Cet appel à la force physique pour suppléer à la conscience morale est, de la part d'Epicure, un aveu d'impuissance.

2. V., dans les *Eclaircissements*, les mêmes arguments dont se sert ici Epicure reproduits tour à tour par la plupart des utilitaires.

3. Cette dernière conclusion est assez inattendue, et n'est qu'une répétition de ce qui a été dit plus haut.

CHAPITRE XVII

PLAISIRS DE L'ESPRIT ET PLAISIRS DU CORPS.

Les plaisirs de l'esprit proviennent de ceux du corps; mais ils sont plus grands et doivent être recherchés de préférence. — Les plaisirs du corps sont bornés au présent; ceux de l'âme embrassent le passé et l'avenir. — Par les peines de l'âme, l'insensé ne peut pas ne pas être malheureux; par les plaisirs de l'âme, le sage ne peut pas ne pas être heureux.

J'expliquerai en peu de mots ce qui est inséparable de cette doctrine si juste et si vraie.

Ce n'est point en établissant la volupté pour le plus grand des biens, et la douleur pour le plus grand des maux, qu'on se trompe; c'est en ignorant quelles sont les choses qui peuvent véritablement procurer de la volupté, ou causer de la douleur. J'avoue cependant que les plaisirs et les peines de l'esprit viennent des plaisirs et des peines du corps, et je conviens de ce que vous disiez tantôt, que ceux d'entre nous qui pensent autrement, et qui sont en assez grand nombre, ne peuvent jamais soutenir leur opinion [1]. Il est vrai que la volupté de l'esprit donne de la joie, et que la tristesse de l'esprit cause de la douleur; mais elles viennent du corps, et c'est au corps qu'elles se rapportent : ce qui ne m'empêche pas de reconnaître que les voluptés et les peines de l'esprit sont plus grandes que celles du corps. Par le corps,

1. Les épicuriens, n'admettant pas de distinction véritable entre le corps et l'âme, formés l'un et l'autre d'atomes plus ou moins ronds et lisses, ne pouvaient admettre que des distinctions secondaires entre les plaisirs du corps et ceux de l'âme. Selon Epicure, le plaisir de l'âme n'est qu'un souvenir ou une anticipation (πρωτοπάθεια) plus ou moins déguisée des plaisirs du corps (CLEM. ALEX., II, *Stromat.*, p. 179). Si les voluptés de l'âme sont préférables à celles du corps, c'est qu'elles embrassent à la fois le passé et l'avenir, tandis que celles du corps sont bornées au moment présent. V. les *Extraits* d'Epicure.

La doctrine utilitaire d'Epicure est ici en complet désaccord avec la doctrine d'Aristippe et des cyrénaïques, qui soutenaient la prééminence des peines et des plaisirs du corps sur les peines et les plaisirs de l'âme. (DIOGÈNE LAERCE, II, 8.)

en effet, nous ne pouvons avoir de sensation que des choses présentes; par l'esprit nous sentons celles qui ne sont plus et celles qui seront. Quoique nous souffrions également de l'âme quand nous souffrons du corps, cependant ce peut être un grand surcroît de douleur si nous nous figurons, par exemple, qu'un mal éternel et infini nous menace. Et ce que je dis de la douleur, on peut l'appliquer à la volupté; elle a bien plus de charmes quand l'esprit ne craint point qu'elle finisse.

C'est là une preuve évidente qu'une extrême volupté ou une extrême douleur d'esprit contribue encore plus à rendre la vie heureuse ou misérable, que les mêmes impressions, si elles n'étaient que corporelles.

Nous ne prétendons pas, au reste que, dès qu'on n'a plus de volupté, vient aussitôt le chagrin, à moins que par hasard la volupté ne cède la place à la douleur; au contraire, nous regardons comme un motif de joie l'absence de la douleur, quand même cette absence ne serait suivie d'aucune volupté sensible; et par là on peut juger quelle grande volupté c'est que de ne sentir aucune douleur [1].

Mais, comme l'attente des biens que nous espérons nous donne de la joie, le souvenir de ceux dont nous avons joui ne nous rend pas moins heureux. Les fous se font un tourment des maux qui ne sont plus; les sages, grâce à leur mémoire, se font un plaisir nouveau de leurs plaisirs passés. Or, il ne dépend que de nous [2] d'ensevelir en quelque sorte dans un perpétuel oubli les choses fâcheuses, et de renouveler sans cesse les souvenirs agréables. Notre esprit, fixé attentivement sur le passé, peut faire renaître pour nous la douleur ou la joie.

CHAPITRE XVIII

ÉLOGE D'ÉPICURE.

Epicure a ouvert à tous une route facile et droite vers le bonheur — Tableau des misères de l'humanité avant la venue d'Epicure.

O route du bonheur facile, directe, ouverte à tous! Si le

1. V. plus haut, ch. XI.
2. « Il ne dépend que de nous... » C'est ce que niera plus tard Cicéron.

sort le plus désirable est de vivre sans douleur et sans chagrin, et de jouir des plus grands plaisirs du corps et de l'esprit, peut-on dire que nous ayons rien oublié ici de tout ce qui peut rendre la vie agréable, et conduire au souverain bien que nous cherchons? Cet homme que vous dites esclave de la volupté, Épicure vous crie qu'il n'est point de bonheur sans sagesse, honnêteté, vertu; ni de sagesse, d'honnêteté, de vertu, sans bonheur [1].

En effet, puisqu'il ne peut y avoir de calme dans une ville où il y a sédition, ni dans une maison dont les maîtres sont divisés, comment un esprit qui n'est pas d'accord avec lui-même peut-il jouir de quelque volupté qui soit pure? Tant qu'il se trouvera agité de divers sentiments, il est impossible qu'il goûte le calme et le repos [2].

Si les maladies du corps sont un obstacle à l'agrément de la vie, à combien plus forte raison les maladies de l'esprit seront-elles un tourment? J'entends par là ces désirs effrénés et insatiables des richesses, de la domination et des voluptés sensuelles; ajoutez-y les chagrins et les ennuis dont se laissent continuellement ronger ceux qui ne veulent pas concevoir qu'il ne faut jamais se tourmenter de ce qui n'est point une douleur du corps actuelle, ou de ce qui ne traîne point infailliblement une douleur à sa suite : et comptez le petit nombre de ceux que n'attaque pas quelqu'une de ces maladies, et qu'elle ne rend pas nécessairement malheureux.

Vient ensuite la mort, que ces hommes voient, comme le rocher de Tantale, toujours pendre sur eux. Puis la superstition, qui ne laisse jamais en repos ceux qui en sont imbus. Ils ne savent ni se ressouvenir avec plaisir des biens qu'ils ont eus, ni jouir comme il faut de ceux qu'ils ont; et ils tremblent à toute heure dans la crainte d'un avenir dont

1. Epicure le dit en effet formellement. V. les Extraits d'Epicure.

2. Ce sont là des idées empruntées aux socratiques et aux platoniciens. Le vice est une discorde intérieure, une lutte perpétuelle des penchants et des passions qui entraînent l'âme en tous sens. La vertu, au contraire, qui consiste dans l'équilibre parfait de nos facultés et dans la modération réciproque de nos désirs, constitue la paix et la santé de l'âme; elle réalise au-dedans de nous comme au dehors l'harmonie et la justice.

l'incertitude les tient dans de continuelles angoisses[1]. Surtout quand ils viennent à s'apercevoir qu'ils ont travaillé inutilement pour acquérir des richesses, du pouvoir, de l'autorité et de la gloire, et que tous les plaisirs dont ils se proposaient de jouir, et qui leur ont coûté tant de peines, leur échappent sans retour, ils s'abandonnent alors à une entière désolation. On en voit d'autres d'un esprit pusillanime et étroit, qui toujours désespèrent de tout, ou qui sont méchants, envieux, difficiles à vivre, médisants, difformes; d'autres, toujours en proie à des amours frivoles; d'autres, turbulents, audacieux, injustes, emportés, et en même temps légers et intempérants, et dont l'esprit n'est jamais dans une même situation. De tels hommes ne cessent point de souffrir. Comme, parmi tant de fous, il n'y en a pas un qui connaisse le bonheur, il n'y a aussi aucun sage qui ne soit vraiment heureux [2]. Et nous sommes mieux fondés que les stoïciens à le soutenir; car il n'y a, disent-ils, de vrai bien que je ne sais quelle ombre qu'ils appellent l'*honnête*, nom plus beau que solide; et ils prétendent que la vertu, avec cet appui, ne cherche aucun autre bien, et qu'elle se suffit à elle-même pour être heureuse.

CHAPITRE XIX

LE SAGE STOÏCIEN ET LE SAGE ÉPICURIEN. INUTILITÉ DE LA LOGIQUE STOÏCIENNE ET NÉCESSITÉ DE LA PHYSIQUE ÉPICURIENNE.

Les épicuriens ne sont pas si éloignés qu'il le semble du stoïcisme. Points d'accord des deux doctrines. — Si Epicure a négligé la dialectique, à laquelle s'attachent les épicuriens et les académiciens, c'est qu'il l'a jugée peu utile au bonheur de la vie. — S'il accorde tant d'importance à la physique, c'est qu'elle fonde sa morale, en supprimant à la fois la crainte du caprice des dieux et de la nécessité des choses.

Ce n'est pas que les stoïciens ne puissent avancer une pa-

---

1. PLUTARQUE, *De la Superstition*, 4 : « La superstition fait sa peur plus longue que sa vie, et attache à la mort une imagination de maux immortels; et lorsqu'elle achève tous ses ennuis et ses travaux, elle se figure qu'elle en doit commencer d'autres qui jamais ne s'achèveront.»

2. « *Neque stultorum quisquam beatus, neque sapientum non beatus.* »

reille doctrine, non-seulement sans que nous nous y opposions, mais même avec approbation de notre part : car voici quel est le sage, suivant Épicure. Le sage est borné dans ses désirs ; il méprise la mort; il pense des dieux immortels ce qu'il en faut croire, mais sans aucune mauvaise frayeur ; et s'il faut sortir de la vie, il n'hésite pas [1]. C'est ainsi qu'il est toujours dans la volupté, parce qu'il n'y a aucun temps où il n'ait plus de voluptés que de douleurs. Il se souvient agréablement des choses passées; il jouit des plaisirs présents, et mesure par la réflexion leur quantité et leur qualité ; il n'est pas comme suspendu aux futurs événements : il les attend avec calme ; comme il est très-éloigné de tous les défauts et de toutes les erreurs dont nous venons de parler, il sent une volupté inconcevable quand il compare sa vie avec celle des fous [2]; et lorsqu'il lui survient des douleurs, il sait en faire la compensation [3], et il trouve qu'elles ne sont jamais si grandes qu'il n'ait toujours plus à jouir qu'à souffrir.

Épicure dit encore très-bien que la fortune a peu d'empire sur la vie du sage [4], qu'il n'y a point d'affaires si importantes qu'il ne puisse conduire par la raison et la réflexion, et qu'on ne peut éprouver une volupté plus grande dans toute l'infinité des temps que le sage dans le temps borné de sa vie [5].

Quant à votre dialectique [6], il l'a regardée comme ne servant ni à vivre plus heureusement ni à mieux raisonner [7] ; mais il a donné beaucoup d'importance à la physique. Par cette science, en effet, nous pouvons connaître le sens des mots, la

---

C'est l'utopie antique du bonheur absolu réalisé sur la terre et dès maintenant par le sage.

1. Jusque-là le sage stoïcien et le sage épicurien se ressemblent parfaitement.

2. Ce n'est pas une volupté très-charitable. — Cf. les *Extraits* de Lucrèce.

3. Il compense les douleurs du corps par les joies de l'âme.

4. V. les *Extraits* d'Epicure. Cf. *Tusc.*, V, 9.

5. V. les *Extraits* d'Epicure.

6. « Votre dialectique, » celle de Triarius et de Cicéron, c'est-à-dire des stoïciens et des académiciens.

7. Torquatus va reprendre et retourner contre Cicéron les reproches que ce dernier avait adressés à Epicure au sujet de sa logique et de sa morale. La dialectique subtile des académiciens et des stoïciens ne sert en rien au bonheur de la vie : c'est pour cela qu'Epicure la dédaigne.

nature du discours, les conséquences vraies ou fausses [1]; et d'autre part, instruits de la nature de toutes choses, nous sommes débarrassés de toute superstition, nous sommes délivrés de la crainte de la mort, nous ne sommes plus troublés par cette ignorance d'où naissent souvent d'horribles terreurs. La morale même ne peut que gagner à la connaissance de ce que demande la nature. Alors, dirigés par cette règle qui semble descendue du ciel [2] et y rapportant tous nos jugements, aucun autre langage ne pourra nous convaincre. Au contraire, si nous n'avons pas la connaissance de la nature, nous ne pourrons jamais défendre les jugements des sens. Or, tout ce que nous apercevons par l'âme tire son origine des sens [3]. Si leur rapport est fidèle, comme Épicure l'enseigne [4], on peut avoir une véritable perception de quelque chose; au lieu que ceux qui disent que, par les sens, on ne peut avoir de véritable perception, et qui les récusent pour juges [5], sont incapables, une fois les sens mis à part, d'expliquer même ce qu'ils veulent dire. Enfin, sans l'étude et la science des choses de la nature, il n'y aurait rien sur quoi on pût fonder la conduite de la vie. C'est de là qu'on tire la fermeté d'esprit contre la peur de la mort et contre la superstition : en pénétrant dans les secrets de la nature, on parvient à avoir l'esprit tranquille; en approfondissant bien ce que c'est que les passions, on devient modéré : enfin, comme je l'ai démontré naguère, on arrive à posséder la règle de la connaissance qui donne la rectitude au jugement et apprend à distinguer le vrai du faux.

---

1. Cicéron considère ici la logique ou *canonique* épicurienne comme une simple partie de la physique. En quoi il n'est pas infidèle à l'esprit d'Epicure, qui subordonnait entièrement la logique à la physique, pour les subordonner ensuite toutes deux à la morale.

2. Cette règle, que les sens sont seuls juges du bien et du vrai, c que le souverain bien c'est le plaisir.

3. C'est l'adage sensualiste : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. »

4. V. les *Extraits* d'Epicure.

5. Les pyrrhoniens et les académiciens.

CHAPITRE XX

THÉORIES ÉPICURIENNES DE L'AMITIÉ.

Importance de l'amitié dans la doctrine épicurienne.

1° Théorie d'Epicure. L'amitié est intéressée, et on n'aime que soi en autrui.

2° Théorie des épicuriens récents. L'amitié devient à la longue désintéressée, et on finit par aimer son ami pour lui-même.

3° Théorie d'autres épicuriens. Il se forme entre les amis une sorte de pacte tacite par lequel ils s'engagent à s'aimer l'un l'autre non moins que chacun d'eux s'aime lui-même.

Il me reste maintenant à parler d'une chose qui appartient nécessairement à la question que nous traitons; c'est l'amitié, qui, selon vous, est anéantie, s'il est vrai que la volupté soit le plus grand des biens. Mais, loin qu'Épicure donne aucune atteinte à l'amitié, il a dit au contraire que, « de tout ce que la sagesse peut acquérir pour rendre la vie heureuse, l'amitié est ce qu'il y a de plus excellent, de plus fécond, de plus avantageux [1]. » Ce qu'il a enseigné par ses discours, il l'a confirmé par sa vie et par ses mœurs; et on appréciera mieux ce mérite, si l'on se souvient des anciennes fables, où, en remontant d'Oreste jusqu'à Thésée, on trouve à peine trois couples d'amis [2]. Quelle nombreuse troupe d'amis [3], étroitement liés l'un à l'autre, Épicure n'avait-il point rassemblés dans une seule maison de peu d'étendue [4]! Tous les épicuriens ne suivent-ils pas encore son exemple? Mais revenons à notre sujet; ce ne sont point les hommes dont nous avons à parler.

---

1. V. les *Extraits* d'Epicure.

2. Oreste et Pylade, Achille et Patrocle, Thésée et Pirithoüs. V. Plut., *De amic. multit.*, p. 93 e; Lucien, *Toxaris*, 10.

3. *Greges amicorum*. Les amis d'Epicure, dit Diogène Laërce, étaient si nombreux que des villes entières n'auraient pu les contenir. (V. les *Extraits*.) — Amitié un peu large pour être vive.

4. Cette maison, placée à l'intérieur d'Athènes, était entourée de jardins, de telle sorte qu'Epicure, au milieu de la ville, habitait la campagne. « *Primus hoc instituit Epicurus otii magister. Usque ad eum moris non fuerat in oppidis habitari rura.* » Pline, *Hist. nat.*, XIX, 4.

Dans la discussion sur l'amitié, je trouve parmi les nôtres trois opinions différentes. Quelques-uns [1] nient que les voluptés qui regardent nos amis soient pour nous à rechercher par elles-mêmes, comme celles qui nous regardent. L'amitié semble un peu ébranlée par ce système; mais on peut soutenir cette opinion, et, suivant moi, la réponse est facile. L'amitié, disent-ils, aussi bien que les vertus, est inséparable de la volupté. La vie d'un homme seul et sans amis étant exposée à des dangers, à des alarmes continuelles, la raison même nous porte à nous faire des amis; et dès qu'on est parvenu à se les procurer, l'esprit tranquille et rassuré ne peut plus renoncer à l'espoir d'en retirer quelque volupté.

Or, de même que les marques de mépris sont entièrement contraires à la volupté, de même rien n'est plus propre à procurer la volupté et à l'entretenir qu'une amitié réciproque, qui non-seulement est d'un commerce délicieux dans le présent même, mais qui nous donne lieu aussi de nous en promettre de grands secours dans la suite. Comme il est donc impossible de mener une vie véritablement heureuse sans l'amitié, et d'entretenir longtemps l'amitié si nous n'aimons nos amis comme nous-mêmes, alors il arrive qu'on aime ses amis de cette sorte, et que l'amitié se joignant ainsi à la volupté, on ne sent pas moins de joie ou de peine que son ami de tout ce qui lui arrive d'agréable ou de fâcheux [2].

Ainsi un homme sage aura toujours les mêmes sentiments pour les intérêts de ses amis que pour les siens propres; et tout ce qu'il ferait pour se procurer à lui-même du plaisir, il le fera avec joie pour en procurer à son ami. Voilà comment ce que nous avons dit, que la volupté est inséparable de la vertu, doit s'entendre aussi de l'amitié; et « la même connaissance, dit Épicure, qui nous a rendus fermes contre l'appréhension d'un mal perpétuel ou de longue durée, nous a fait voir que, dans ce temps borné de la vie, l'amitié est le secours le plus sûr qu'on puisse posséder [3]. »

---

1. « Quelques-uns, » ce sont les disciples les plus fidèles d'Epicure.

2. Dans ce curieux passage où Epicure devance les « genèses de sentiments » de l'école anglaise contemporaine, on voit l'amitié, d'abord tout intéressée, se modifier peu à peu sous l'action de l'intérêt même, et tendre au désintéressement.

3. C'est la traduction de cette sentence d'Epicure (Diog. Laerce,

Il y a d'autres épicuriens qui, craignant trop vos reproches, et appréhendant que ce ne soit porter atteinte à l'amitié, de dire qu'elle n'est à rechercher qu'à cause de la volupté, font une distinction ingénieuse. Ils demeurent bien d'accord que c'est la volupté qui fait les premières liaisons de l'amitié : mais, disent-ils, quand l'usage les a rendues plus étroites et plus intimes, l'amitié seule agit et se fait sentir ; alors, indépendamment de toute sorte d'utilité, [on chérit ses amis uniquement pour eux-mêmes. En effet, si les maisons, les temples, les villes, les lieux d'exercices, la campagne, les chiens, les chevaux, les divertissements, vous deviennent chers par l'habitude qu'on prend de s'exercer ou de chasser[1], combien plus facilement et plus justement l'habitude produira-t-elle le même effet à l'égard des hommes [2]!

---

x, 148 : Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηδὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖναι συντελουμένην. V. les *Extraits* d'Epicure.

1. Les commentateurs ont donné de nombreuses leçons de ce passage. Nous avons rejeté celle de Boeckel pour adopter une leçon plus conforme aux manuscrits et qui semble offrir en même temps le sens philosophique le plus plausible. Voir notre édition du texte latin.

2. La première opinion, d'après laquelle l'amitié serait tout intéressée, est l'opinion d'Epicure. Cette seconde théorie, selon laquelle on finit par aimer ses amis pour eux-mêmes (*non propter voluptatem, sed propter se*), est de quelques épicuriens récents (v. plus loin, l. II, c. XXVI). — On sait pourtant avec quel respect les disciples d'Epicure conservaient et répétaient toutes les doctrines du maître, comme des dogmes auxquels c'eût été un sacrilége de rien changer. Il faut que, dès l'origine, l'impossibilité d'aimer autrui, à laquelle nous condamne la doctrine utilitaire, ait semblé bien dure aux épicuriens, pour qu'ils se soient décidés à modifier aussi gravement la doctrine de leur maître. Du reste, qu'on ne s'y trompe pas, même dans cette concession qu'ils ont faite à leurs adversaires, ils sont restés fidèles à l'esprit d'Epicure, à la doctrine de l'égoïsme ; l'amitié telle qu'ils l'entendent est simplement l'effet d'une « habitude » ; — les utilitaires plus récents diront : d'une « association d'idées ». — On prend un ami pour un but d'utilité, comme on prend un chien pour la chasse : puis, de même qu'en chassant avec le chien on finit par s'attacher au chien, ainsi, en vivant avec son ami, on finit par s'attacher à la personne même de son ami : effet purement mécanique de l'habitude. Derrière ce mécanisme on découvre toujours, comme premier ressort, l'égoïsme. — Cette théorie des épicuriens, qui n'a guère été comprise, se retrouvera dans l'école anglaise contemporaine.

Enfin, le troisième sentiment de quelques-uns des nôtres sur l'amitié, est qu'il se forme entre les sages une sorte de pacte qui les engage à n'aimer pas moins leurs amis qu'eux-mêmes; ce que nous comprenons aisément, puisqu'il est facile de se convaincre, par de nombreux exemples, qu'au fond rien n'est plus propre à rendre la vie agréable qu'une parfaite liaison d'amitié [1].

Par tant de raisons, on peut juger que, bien loin de détruire l'amitié en mettant le souverain bien dans la volupté, il serait même impossible, sans cela, d'établir aucune liaison d'amitié entre les hommes.

CHAPITRE XXI

Conclusion.

Clarté de la doctrine d'Epicure. — Si Epicure paraît peu savant à Cicéron, il possédait du moins la seule science vraiment utile, la science du bonheur.

Si les principes que je viens de développer sont plus clairs et plus lumineux que le soleil même; s'ils sont puisés à la source de la nature; s'ils sont confirmés par le témoignage infaillible des sens; si les enfants, si les bêtes mêmes, dont le jugement ne peut être corrompu ni altéré, nous crient, par la voix de la nature, que rien ne peut rendre heureux que la volupté, et que rien ne peut rendre malheureux que la douleur, quelles actions de grâces ne devons-nous pas à celui qui, sensible à cette voix, a si bien entendu et pénétré tout ce qu'elle veut dire, qu'il a mis tous les sages dans le chemin d'une vie heureuse et tranquille? Si même Épicure vous paraît peu savant, c'est qu'il a cru qu'il n'y avait de science utile que celle qui apprend à pouvoir vivre heureusement [2].

Aurait-il voulu employer le temps comme nous avons

---

1. D'après cette dernière théorie, l'amitié des individus, comme la la société même, reposerait sur une sorte de contrat tacite. Mais qu'est-ce qui empêchera l'épicurien, à un moment donné, de violer ce pacte si l'intérêt l'y engage? V. plus loin, l. II, XXVI.

2. Comparer l'éloge d'Epicure dans les *Extraits* de Lucrèce.

ait, Triarius et moi, par votre conseil, à feuilleter les poëtes, dans lesquels on ne trouve que des amusements d'enfant et rien de solide? ou se serait-il épuisé, comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, les nombres, et le cours des astres; sciences qui, étant toutes fondées sur des principes faux, ne peuvent jamais nous conduire à la vérité, et qui, nous y conduiraient-elles, ne pourraient rendre la vie ni meilleure ni plus agréable? Se serait-il attaché à tous ces arts, pour délaisser l'art de vivre, art si grand, si laborieux, si fructueux? Non, Épicure n'était point ignorant, mais ceux-là le sont qui croient devoir apprendre jusqu'en leur vieillesse des choses qu'il est honteux aux enfants de ne pas avoir apprises.

Je viens, dit Torquatus en finissant, d'exposer mon opinion, et je n'ai eu d'autre intention que de provoquer votre jugement. Jamais, jusqu'à présent, je n'avais trouvé l'occasion de parler sur ce point avec autant de liberté.

LIVRE SECOND

CRITIQUE

DE LA MORALE EPICURIENNE

DES SUPRÊMES BIENS

ET

DES SUPRÊMES MAUX.

LIVRE SECOND

CHAPITRE I.

Préambule.

Cicéron ne veut pas être regardé comme un philosophe qui fait une leçon dans une école. Il préfère employer la méthode socratique et procéder par interrogations.

Alors, comme ils avaient tous deux les yeux sur moi et qu'ils semblaient prêts à m'écouter : — Ne me regardez pas, je vous en prie, leur dis-je, comme un philosophe qui veuille faire une leçon publique; ce que je n'ai même jamais guère approuvé dans aucun philosophe. Socrate, qu'on peut à bon droit appeler le père de la philosophie, a-t-il jamais rien fait de semblable? C'était l'usage de ceux que l'on appelait alors sophistes. Gorgias le Léontin [1] fut le premier d'entre eux qui osa demander en public qu'on le questionnât, c'est-à-dire qu'on lui désignât sur quoi on voulait qu'il discourût :

1. Gorgias, de Léontium, en Sicile, le plus célèbre des sophistes avec Protagoras. Sa doctrine, qui se rattachait indirectement à l'idéalisme de Parménide et des Eléates, était un scepticisme absolu. Il s'efforçait de l'établir dans son traité *de la Nature,* où il soutenait successivement ces trois thèses : 1° rien n'existe ; 2° s'il existe quelque chose, ce quelque chose ne peut être connu ; 3° s'il existe et est connu, il ne peut être montré aux autres. (ARISTOTE, *de Xen.*, 5 ; SEXTUS EMPIRICUS, *adv. Math.*, VIII, 65.) Dans le *Gorgias* de Platon sont exposées les conséquences morales, politiques et religieuses de ce scepticisme. — Gorgias vécut jusqu'à cent sept ans selon les uns (CIC., *De senect.*), jusqu'à cent neuf

entreprise hardie, et je dirais même téméraire, si cet usage n'avait passé depuis jusqu'à nos philosophes [1].

Pour Socrate, comme nous voyons dans Platon, il se moquait de Gorgias et de tous les autres sophistes ; et c'était au contraire en questionnant ceux avec qui il s'entretenait, qu'il avait coutume de tirer d'eux leurs sentiments, pour y répondre ce qu'il jugeait à propos. Cette coutume ayant été quelque temps négligée après lui, Arcésilas [2] la renouvela, et

---

ans selon les autres (Quint., *Inst. or.*, III), entouré de l'admiration générale. On lui éleva, dit-on, une statue d'or dans le temple de Delphes (Cic., *De Orat.*, III, xxxii). Sur ces questions qu'il priait le public de lui adresser et auxquelles il se faisait fort de répondre, v. le *Gorgias*, *I*.

1. Les nouveaux académiciens.

2. Arcésilas, de Pritane en Eolie, d'abord disciple de Crantor et de Polémon. Après la mort de ce dernier, il abandonna l'ancienne Académie pour fonder la seconde ou moyenne Académie. Croyant revenir à la doctrine de Platon, alors qu'il ne faisait que subir l'influence de Pyrrhon et des sceptiques, il établit la doctrine du probabilisme et de la vraisemblance universelle. Il faut ne rien affirmer et suspendre en tout son jugement. Rien n'est vrai absolument ; tout est vraisemblable. « Ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus, aut animo percipi possit. » (Cic., *De Orat.*, III, 18. Voir *Acad.*, I, 12 ; Diog. L., IV, 32, 33 ; Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, I. 234 ; Numen. ap. Eus., *Præp. ev.*, xiv, 5, 6.) La méthode d'enseignement employée par Arcésilas est nettement indiquée dans Diogène Laërce (IV, 28) : « Le premier... il changea la méthode de discussion transmise par Platon, et, procédant par interrogations et par répliques, en fit plutôt une dispute. » La différence entre la méthode de Socrate et de Platon et celle d'Arcésilas, c'est sans doute, d'après ces paroles de Diogène Laërce, qu'Arcésilas, après avoir interrogé, faisait une réplique en forme. Socrate ne réplique pas et ne contredit pas ceux qu'il interroge : il se borne le plus souvent à mettre leur propre pensée en opposition avec elle-même ; par cette contradiction tout intérieure, il leur fait voir la fausseté de leurs opinions, il tire d'eux-mêmes la vérité qu'ils ignoraient, il les « accouche ».

Arcésilas eut pour disciple Carnéade, dont Cicéron parlera plus loin. Carnéade ramena tout à fait dans l'Académie les habitudes des sophistes, remplaça les entretiens par des discours sans interruption, et la dialectique par la rhétorique. Comme son maître Arcésilas, il aimait à soutenir sur chaque question le pour et le contre. Pour mieux montrer la contradiction inhérente à l'esprit humain, il ne se contentait pas, comme Pyrrhon et les sceptiques, de montrer la contradiction des hommes et des peuples entre eux ; il réalisait de propos

voulut que ceux qui désireraient apprendre quelque chose de lui, commençassent par dire eux-mêmes leurs sentiments, au lieu de l'interroger ; après quoi il parlait à son tour, mais en laissant toujours à ceux qui venaient l'entendre la liberté de soutenir leur opinion contre lui, tant qu'ils trouveraient à lui répondre. Chez tous les autres philosophes, celui qui avait fait quelque question se taisait ensuite ; et c'est ce qui se pratique encore aujourd'hui dans l'académie[1] : lorsque celui qui veut être instruit a dit, par exemple,

---

délibéré cette contradiction en lui-même, et se donnait lui-même comme exemple de la lutte des opinions contraires. La plupart du temps, il commençait à parler pour une doctrine philosophique ; puis, après avoir exposé en sa faveur les arguments qui semblaient les plus solides, il se retournait contre elle et prenait plaisir à détruire l'échafaudage de preuves qu'il avait élevé. Par là, il n'avait pas seulement pour but, comme les anciens rhéteurs, d'« étaler » (ἐπιδείκνυσθαι) ses talents d'orateur : il mettait en actes sa propre doctrine, il niait, comme Socrate affirmait jadis, à la fois en paroles et en action, λόγῳ καὶ ἔργῳ (V. les *Mémorables*, l. III, ch. v; l. IV, ch. iv, vii). Son disciple, Clitomaque, assure qu'il avait toujours ignoré à quelle opinion ou à quelle doctrine Carnéade donnait la préférence (Cic., *Acad.*, ii, 45). Et en effet, s'il avait placé une doctrine avant l'autre, s'il avait cherché à classer les idées selon un ordre dialectique, à s'élever de l'une à l'autre, comme fait l'esprit humain à travers l'histoire, il eût par là même nié son scepticisme. Son but était précisément d'arrêter la pensée par elle-même, en opposant sans cesse l'idée à l'idée, le sentiment au sentiment, la sensation à la sensation. — Carnéade, on le sait, fut envoyé à Rome en ambassade, au sujet de la destruction d'Orope. On ne pouvait mieux choisir pour jeter le trouble dans l'esprit des Romains. Quand les ambassadeurs arrivèrent à Rome, le sénat n'était pas prêt à les entendre; en attendant donc qu'ils fussent admis en sa présence, ils donnèrent des leçons publiques, qui attirèrent toute la jeunesse romaine. Diogène et Critolaüs (V. plus haut, l. I, ch. ii) parlèrent sur la philosophie péripatéticienne et stoïcienne; ils n'eurent qu'un succès d'estime. Mais il n'en fut pas de même pour Carnéade : celui-ci fit le premier jour l'éloge de la justice et en prouva l'existence; le second jour, il s'efforça, suivant sa méthode habituelle, de renverser tout ce qu'il avait dit la veille. Il eut un succès inouï, et les vieux Romains, incapables de répondre à ses arguments, trouvèrent que la meilleure réponse était de le renvoyer au plus vite. « Avec les raisonnements de cet homme, s'écriait Caton, on ne peut plus discerner où est la vérité. »

1. C'est la méthode dont se sert Cicéron lui-même dans les *Tusculanes*.

« Il me semble que la volupté est le souverain bien, » alors le philosophe soutient l'opinion contraire dans un discours continu ; de sorte qu'il est aisé de voir que ceux qui ont dit « telle chose me paraît ainsi, » ne sont pas de l'avis qu'ils viennent d'exprimer, mais qu'ils désirent entendre développer l'avis contraire.

Je crois que nous faisons mieux. Non-seulement Torquatus a exprimé son sentiment, mais il nous a dit aussi les raisons de ce sentiment. Pourtant, quoique j'aie pris un extrême plaisir au discours continu qu'il a fait, il me semble que, dans les disputes où l'on insiste sur chaque chose en particulier et où l'on sait ce que chacun admet ou rejette, la conclusion qui se tire des points accordés est bien plus facile, et que par là on parvient plus sûrement au but. Lorsqu'un discours va comme un torrent, quoique toutes les idées importantes s'y trouvent, on ne peut ni en arrêter la rapidité, ni en retenir presque rien.

Dans toute discussion réglée et méthodique, ceux qui disputent ensemble doivent d'abord, à l'exemple des jurisconsultes qui déterminent le point à juger, établir clairement l'état de la question.

PREMIÈRE PARTIE DE LA CRITIQUE.

Théorie épicurienne du plaisir.

LE SOUVERAIN AGRÉABLE.

CHAPITRE II.

QU'EST-CE QUE LE PLAISIR ?

Avant de poser le plaisir comme la fin suprême, il faudrait d'abord le définir. Épicure ne le définit pas.

Épicure a fort approuvé cette méthode que Platon a établie dans son *Phèdre* [1], et il a cru qu'il fallait en user de

---

1. *Phèdre*, 237 b : « O jeune homme, il n'est qu'une seule ma-

même en toutes sortes de diputes ; mais il a négligé une chose qui en est la conséquence nécessaire. Il ne veut pas qu'on définisse rien [2], sans quoi pourtant il est difficile que des personnes qui discutent ensemble soient bien d'accord de ce qui fait le sujet de leur discussion, comme il nous arrive à présent. Car ce que nous cherchons, c'est le souverain bien ; et pouvons-nous jamais convenir entre nous de ce que c'est, si auparavant nous n'examinons ce que nous entendons par souverain bien? Or, cette espèce d'examen et d'éclaircissement des choses cachées, par lequel on montre ce que chaque chose est en soi, c'est là ce que nous appelons définition; et vous-même vous en avez fait quelques-unes sans y penser. Vous avez dit, par exemple, de cette dernière fin qu'on se propose dans toutes ses actions, que c'est à quoi se rapporte tout ce qu'on fait, et qui ne se rapporte à quoi que ce soit. On ne peut rien de mieux. Je ne doute point même que, s'il en avait été besoin, vous n'eussiez défini le bien, et que vous n'eussiez dit que le bien est ce que la nature nous porte à désirer,ou ce qui nous est avantageux et utile, ou enfin ce qui nous plaît le plus. Et puisque vous ne haïssez pas les définitions, je désirerais, si vous le trouvez bon, que vous voulussiez aussi définir ce que c'est que la volupté dont nous parlons aujourd'hui.

— Comme s'il y avait quelqu'un, me répondit-il, qui ne sût pas ce que c'est que la volupté, ou qui, pour l'apprendre mieux, eût besoin d'une définition !

— Je dirais que c'est moi qui ne le sais point, lui répliquai-je alors, s'il ne me semblait que je me suis bien mis dans l'esprit ce que c'est. Mais je vous dis que c'est Épicure lui-même qui n'en sait rien, et qui vacille en cela; et que lui,

---

« nière de commencer pour ceux qui veulent entreprendre une bonne « discussion : il leur faut savoir d'abord l'objet de la discussion, ou « sinon, manquer tout (παντὸς ἁμαρτάνειν.) » Voir dans les *Extraits* la lettre d'Épicure à Hérodote.

1. V. plus haut, I, 22. Cicéron exagère. Épicure voulait qu'on se bornât à fixer exactement le sens des mots, τὸ ὑποτεταγμένον τῷ φθόγγῳ, et il espérait y parvenir sans aucun appareil logique, parce que l'idée générale ou πρόληψις, une fois exprimée, devient évidente pour tous : ἐναργεῖς εἰσὶν αἱ προλήψεις (Diog. L., X, 33, 20. V. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 267).

qui répète souvent qu'il faut avoir soin d'exprimer le sens des termes [1], n'entend pas quelquefois celui du mot volupté.

CHAPITRE III.

CONFUSION ÉTABLIE PAR EPICURE ENTRE LE PLAISIR ET L'ABSENCE DE DOULEUR.

Ce qu'on entend d'habitude par le mot *plaisir;* ce qu'entend Hiéronyme par l'*absence de douleur;* opposition de ces deux idées, confondues par Épicure.

— Cela serait plaisant, reprit-il en souriant, qu'un homme qui dit que la volupté est la fin où tendent tous les désirs, et le plus grand de tous les biens, ne sût pas ce que c'est que la volupté. — Mais ou c'est lui, répliquai-je, ou c'est tout le reste du monde qui l'ignore. — Comment l'entendez-vous ? dit-il. — C'est, dis-je, que tout le monde prétend que la volupté est ce qui excite agréablement les sens et qui les remplit de quelque sensation délicieuse [2].

— Et vous imaginez-vous, me répondit-il, qu'Épicure ignore cette sorte de volupté ? — Non, lui dis-je, il ne l'ignore pas toujours ; et même il ne la connaît que trop quelquefois, puisqu'il dit qu'il ne peut comprendre qu'il y ait, ni qu'il puisse y avoir, d'autre bien que celui de boire et de manger, ou le plaisir des oreilles, ou celui des voluptés sensuelles [3]. Est-ce que ce ne sont pas là ses propres paroles ? — Croyez-vous que j'en aie honte, répondit-il, et que je ne puisse pas vous montrer dans quel sens il les dit ? — Je ne doute point, repris-je, que vous ne le puissiez aisément ; et je n'ai garde de croire que vous ayez honte d'être du sentiment d'un homme qui est le seul, que je sache, qui ait osé s'ap-

---

1. Nouvelle allusion à la lettre d'Hérodote. V. les *Extraits* d'Épicure.

2. Sous-entendu : tandis qu'Epicure prétend au contraire que la souveraine volupté consiste dans l'absence de douleur.

3. Ces paroles d'Épicure sont tirées du Περὶ τέλους. V. DIOG., LAERCE, X, 6. ATHENÉE, VII, 280 a. CICÉRON, *Tusc.*, III, 41 ; *in Pis.*, 69, et les *Extraits* d'Épicure.

peler lui-même sage [1]. Car, pour Métrodore [2], on croit qu'il n'en prit pas le nom de lui-même, mais seulement qu'il ne le refusa pas, quand il le reçut d'Épicure. Et quant aux sept qu'on appelle sages, ce ne fut point par leurs suffrages propres, mais par celui des peuples, qu'ils en reçurent le nom.

Ce que je soutiens, c'est que, dans l'endroit que je viens de dire, Épicure a entendu le mot de volupté comme tout le monde l'entend; car tout le monde pense que notre *volupté,* ἡδονὴ chez les Grecs, exprime un mouvement agréable, qui réjouit les sens. — Que demandez-vous donc de plus? répliqua-t-il. — Je vous le dirai, repris-je; et plutôt pour m'instruire que pour vous reprendre, ou pour reprendre Épicure. — Et moi, répondit-il, je serai aussi plus aise d'avoir à m'instruire qu'à reprendre.

— Vous savez bien, continuai-je, quel est le souverain bien auquel Hiéronyme [3] le Rhodien dit qu'il faut tout rapporter? — Oui, répondit-il; c'est, selon lui, l'absence de la douleur. — Mais de la volupté, qu'en dit-il? — Il soutient qu'elle n'est point désirable pour elle-même. — Il croit donc, repris-je, qu'autre chose est d'avoir du plaisir, et autre chose de n'avoir point de douleur. — C'est en quoi il se trompe fort, répliqua-t-il : car, selon que je l'ai déjà montré, le dernier terme de la volupté, c'est la cessation de toute douleur. — Nous verrons dans la suite, lui dis-je, ce qu'il faut

---

1. Cf. *Plut., Non posse suav. viv.*, 1,100 A : Σοφὸν μηδένα φάναι πλὴν αὐτοῦ γεγονέναι ἐπὶ τῶν μαθητῶν.

2. Métrodore, Athénien, le disciple chéri d'Épicure : depuis le premier jour qu'il connut Épicure, il ne se sépara de lui que pendant six mois. Il mourut sept ans avant son maître (V. les Extraits et documents). On a au Louvre un buste d'Épicure à double face, représentant d'un côté le maître, de l'autre le disciple inséparable.

3. On ne sait guère autre chose de Hiéronyme, si ce n'est qu'il plaçait le souverain bien dans l'absence de douleur. Diogène Laërce, dans la *Vie d'Arcésilas*, appelle Hiéronyme péripatéticien. La différence entre la doctrine d'Hiéronyme et celle d'Épicure, c'est que, pour le premier, ce qui fait la valeur du plaisir, c'est l'absence de douleur, et que, pour l'autre, ce qui fait désirer l'absence de douleur, c'est le plaisir qui s'y joint. Le plaisir, en effet, selon Épicure, vient remplir aussitôt l'instant laissé vide par la douleur, et dès qu'il n'y a plu douleur, il y a plaisir. V. plus haut, l. I, ch. XI; sur Hiéronyme, v. plus loin, 35, 41; l. IV, 3, V, 5; *Tusc.* II, 6, v, 30; *Acad.*, II, 131.

entendre par absence de douleur : cependant, si vous n'êtes fort opiniâtre, vous devrez convenir nécessairement qu'avoir de la volupté, et n'avoir point de douleur, sont deux choses fort différentes. — Je serai donc opiniâtre en cela, reprit-il, car je tiens que ce n'est que la même chose. [1]

— Dites-moi, je vous prie, lui dis-je, un homme qui a soif a-t-il du plaisir quand il boit ? — Qui peut en douter ? — A-t-il le même plaisir quand la soif est apaisée ? — Non ; c'est une autre sorte de plaisir : car, lorsqu'il a étanché sa soif, il est dans la stabilité de la volupté ; et quand il l'étanche, il est dans le mouvement de la volupté[2]. — Pourquoi appelez-vous donc d'un même nom des choses si différentes ? — Avez-vous donc déjà oublié ce que j'ai dit, que, dès qu'on n'a plus de douleur, la volupté peut bien recevoir quelque variété ; mais de l'accroissement, non[3] ? — Je m'en souviens ; vous vous êtes expliqué en termes très-purs, mais ambigus ; car le mot de variété se dit, au propre, de plusieurs couleurs, et se transporte à beaucoup d'autres idées différentes. On le dit d'un poëme et d'un discours, on l'applique aux mœurs et à la fortune, et on l'applique aussi à la volupté, lorsqu'on reçoit de la volupté de plusieurs choses différentes qui peuvent en procurer. Si vous me disiez que c'est de cette variété-là que vous voulez parler, je vous entendrais ; et même je vous entends sans que vous me le disiez. Mais je ne saurais comprendre ce que vous entendez par variété lorsque vous dites que, quand on est sans douleur, on est dans une extrême volupté[4] ; et que, quand par exemple on mange quelque chose qui plaît, la volupté est alors en mouvement[5] : ce qui fait bien une variété de volupté, mais qui

1. Ce n'est pas absolument la même chose, selon Épicure : la *voluptas*, c'est le plaisir inférieur, le plaisir dans le mouvement, le plaisir corporel ; l'*indolentia* ou ἀπονία, c'est le plaisir corporel fixé et rendu immobile qui se confond, suivant Épicure, avec le plaisir de l'âme : Διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς Ἐπίκουρος περὶ τῆς ἡδονῆς. οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει. ὁ δὲ ἀμφοτέραν, ψυχῆς καὶ σώματος (Diog. L., x, 136. — Voir notre *Histoire de la morale utilitaire*, t. I).

2. C'est la distinction établie plus haut entre le plaisir du mouvement (ἡδονὴ ἐν κινήσει) et le plaisir du repos (ἡδονὴ ἐν στάσει).

3. Voir l. I, ch. xi, 38, et les Extraits d'Épicure.

4. « On est dans une extrême volupté. » : c'est le plaisir du repos.

5. Cicéron défend ici la doctrine d'Aristippe contre celle d'Épi-

n augmente point la volupté de ne point souffrir, à laquelle je ne sais pourquoi vous donnez le nom de volupté.

CHAPITRE IV.

L'ABSENCE DE DOULEUR,

ÉTAT INTERMÉDIAIRE ENTRE LE PLAISIR ET LA DOULEUR.

Si Épicure veut placer le souverain bien dans l'absence de douleur, qu'il ne se serve pas alors du mot de *volupté*. — Discussion sur le vrai sens de ce mot. — Il existe entre la volupté et la douleur un état intermédiaire, où on n'éprouve ni douleur ni plaisir.

— Eh ! reprit-il, quoi de plus doux que de n'avoir point de douleur? — Je le veux bien, lui dis-je : car ce n'est point encore là de quoi il est question; mais cela fait-il que la volupté soit la même chose que l'absence de douleur? — La même, sans doute, et l'absence de douleur est un plaisir si grand qu'il n'en peut exister de plus grand. — Pourquoi donc, en mettant ainsi le souverain bien à n'avoir point de douleur, ne vous attachez-vous pas à soutenir uniquement cela seul? Et qu'est-il nécessaire d'amener la volupté au milieu des vertus, comme une courtisane dans une assemblée d'honnêtes femmes?

Mais vous direz qu'il n'y a rien d'odieux dans la volupté que le nom, et que nous n'entendons point quelle est la volupté d'Epicure [1]. Toutes les fois qu'on me dit une chose de cette nature (et on me la dit souvent), j'avoue que, quelque modéré que je sois dans la dispute, je ne laisse pas de me surprendre un léger mouvement de colère. Quoi ! je n'entendrais pas ce que le mot ἡδονὴ veut dire en grec, et celui de *volupté* en notre langue ! Laquelle donc des deux langues est-ce que je n'entends pas? Et puis, comment se pourrait-il faire que je ne le susse point, et que tous ceux qui ont voulu

---

cure, et soutient que les plaisirs du mouvement ne varient pas simplement (ποικίλλειν), mais augmentent (ἐπαύξεσθαι) le plaisir du repos.

1. Les Latins n'avaient pas de terme pour traduire ἡδονή. Le mot de *volupté* (*voluptas*) est impropre, et exprime une idée trop sensuelle. Le mot *plaisir*, en français, est le seul qui convienne.

être épicuriens l'aient compris à l'instant même, puisque vos sages prouvent à merveille que, pour devenir philosophe, on n'a que faire d'être savant? Aussi, comme nos ancêtres tirèrent Cincinnatus [1] de la charrue pour le faire dictateur, de même, vous, vous ramassez dans tous les bourgs de braves gens sans doute, mais qui ne savent rien. Ces gens-là entendront donc ce qu'Epicure dit : moi je ne l'entendrai pas? Pour vous montrer que je l'entends, je vous dis encore une fois que *volupté*, dans notre langue, est la même chose que ce qu'Épicure appelle ἡδονή. Quelquefois nous sommes en peine de trouver chez nous un mot qui rende parfaitement un mot grec; ici, point d'incertitude. Il n'y a aucun terme en latin qui puisse mieux répondre au terme grec que celui de volupté [2].

Tous ceux qui parlent latin ont coutume d'entendre deux choses par ce mot : une grande joie dans l'esprit, une sensation agréable dans le corps. Ainsi, dans Trabéa [3], ce jeune homme appelle du nom de *joie* une extrême volupté d'esprit; de même que cet autre dans Cécilius, qui s'écrie qu'*il est joyeux de toutes les joies* [4]. Il y a cependant cette différence, que la volupté se dit même par rapport à l'esprit; chose vicieuse, selon les stoïciens, qui, parlant de cette volupté, la définissent un transport sans raison de l'âme qui croit jouir d'un grand bien [5] : mais, pour ce qui est des mots de joie et de gaieté, ils ne se disent point proprement du corps; tandis que, de l'aveu de tous ceux qui parlent bien, la volupté se dit du plaisir qui est excité par quelque sensation

1. V. ce récit dans TITE-LIVE, III, et VALÈRE MAXIME, IV.

2. C'était la faute de la langue latine.

3. Trabéa, vieux poëte comique. Le vers auquel Cicéron fait ici allusion est cité presque tout entier dans les *Tusculanes* (IV, 35) : « Ille qui *voluptatem animi nimiam summum esse errorem* arbitratur. »

4. « *Omnibus lætitiis lætum.* » Ce fragment de vers est d'une comédie de Cécilius. (V. *Pro Cœl.*, c. 16.)

5. « *Sublationem animi sine ratione, opinantis se magno bono frui.* » Une définition semblable se trouve dans les *Tusculanes*, IV, 13 : « Sine ratione animi elationem. » V. DIOG. L., VII, 114 : Ἡδονὴ δέ ἐστιν ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν. — Cette joie des sens, qui consiste en une sorte de transport où l'*imagination* (φαντασία) et l'*opinion* (δόξα) sont tout, et où la raison n'a point de part (ἄλογος), était rejetée par les stoïciens comme indigne de l'homme; elle est acceptée par les épicuriens comme le bien suprême.

agréable. Transportez, si vous voulez, ce plaisir à l'esprit; car *jucundum* vient de *juvare*, qui s'applique à tous les deux; pourvu que vous conveniez qu'entre celui qui dit :

> Je suis si transporté de joie
> Que je ne sais plus où je suis[1];

et celui qui dit :

> Je ne sais quel feu me dévore[2],

dont l'un ne se sent pas de joie, et l'autre est déchiré de douleur, il y a un troisième personnage qui dit :

> Encore que notre connaissance
> Soit toute nouvelle entre nous[3];

et que ce dernier personnage n'est ni dans la joie ni dans la douleur. Vous avouerez aussi qu'entre celui qui jouit des plaisirs sensuels qu'il a désirés, et celui qui souffre de cruelles douleurs, il y a encore celui qui n'est ni dans l'un ni dans l'autre état.

CHAPITRE V.

L'ABSENCE DE DOULEUR,

ÉTAT INTERMÉDIAIRE ENTRE LE PLAISIR ET LA DOULEUR (*suite*).

Reproche d'obscurité adressé à Épicure. Distinction entre deux sortes d'obscurité, celle qui provient du sujet traité et celle qu'on introduit soi-même en le traitant. — Appel au sens commun pour démontrer l'existence d'un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur.

Vous semble-t-il maintenant que j'entende assez la force des mots, et que j'aie encore besoin d'apprendre à parler grec ou latin? Cependant, comme je crois savoir assez bien

---

1. *Tanta lætitia auctus sum, ut nihil constet.*
L'auteur de ce vers est incertain.
2. *Nunc demum mihi animus ardet.*
Vers de Cécilius (V. *Pro Cæl.*, 37).
3. *Quanquam hæc inter nos nuper notitia admodum est.*
Heautontimorumenos, sc. I.

le grec, prenez garde que, si je n'entendais pas ce qu'Épicure a voulu dire, ce ne fût sa faute, pour avoir voulu s'exprimer d'une manière inintelligible. C'est ce qui arrive dans deux circonstances, sans qu'on y trouve à redire : l'une, quand on s'exprime tout exprès obscurément, comme on dit que fit Héraclite, qu'on surnomme l'*obscur* ou le ténébreux[1] parce qu'il avait parlé très-obscurément des choses de la nature ; l'autre, quand l'obscurité d'une matière, et non pas celle des paroles, fait qu'on n'entend pas toujours, comme dans le *Timée*[2] de Platon. Pour Épicure, il me paraît qu'il a parlé le plus intelligiblement qu'il a pu, et qu'il n'a parlé ni de quelque chose d'obscur, comme les physiciens, ni de quelque chose de subtil, comme les mathématiciens, mais d'un sujet facile, clair et connu de tout le monde. Je vois bien cependant qu'au fond vous ne niez pas que je comprenne ce que veut dire volupté, mais seulement ce qu'Épicure a voulu dire par ce mot. Alors ce n'est pas moi qui ne sais pas le sens du mot ; c'est lui qui a voulu parler à sa manière, et qui s'est peu soucié de l'usage.

S'il a voulu dire la même chose qu'Hiéronyme, qui soutient que le souverain bien est de vivre sans douleur, pourquoi le met-il dans la volupté, et non pas dans l'absence de la douleur, comme ce philosophe, qui du moins entend ce qu'il dit? S'il croit qu'il faille y joindre aussi cette volupté qu'il appelle volupté en mouvement (car c'est le nom qu'il donne à une sensation agréable, et il appelle volupté stable l'absence de la douleur), quel est son but, puisqu'il est impossible qu'un homme qui se connaît lui-même, c'est-à-dire qui sent ses propres sensations, regarde l'absence de la douleur et la volupté comme une seule et même chose? C'est vouloir faire violence à nos sens, Torquatus, que de vouloir arracher de nos esprits la notion attachée aux termes consa-

1. Ὁ σκοτεινός. Héraclite, qui florissait vers l'an 504 av. J.-C., est en effet un des philosophes les plus profonds et les plus obscurs à la fois de l'antiquité. Sa doctrine qu'admirait Hegel est l'universel devenir, représenté d'une manière visible par le feu, qui ne vit qu'en se consumant, et tour à tour s'éteint et se rallume. — Un jour qu'on demandait à Socrate ce qu'il pensait d'Héraclite, il répondit, d'après Diogène Laërce : « Ce que je comprends est plein de force ; je crois qu'il en est de même de ce que je ne comprends pas. »

2. Cicéron avait traduit le *Timée*.

crés par l'usage. Et qui ne voit pas qu'il y a trois états dans notre nature? l'un, quand nous sommes dans la volupté; l'autre, quand nous sommes dans la douleur; et celui où nous sommes maintenant : car je crois que vous n'êtes tous deux ni dans la douleur, comme ceux qui souffrent; ni dans la volupté, comme ceux qui sont à une bonne table[1] : et entre ces deux états il y a une infinité de gens qui ne sont ni dans l'un ni dans l'autre. — Nullement, repartit Torquatus, et je dis que tout homme qui est sans douleur est dans la volupté, et même dans une extrême volupté. — Ainsi, repris-je, celui qui, n'ayant aucune soif, verse à boire à un autre, et celui qui a grand'soif et qui boit, ont tous deux le même plaisir[2]? .

CHAPITRE VI.

ÉTABLIR A LA FOIS COMME FIN LE PLAISIR ET L'ABSENCE DE DOULEUR, C'EST ADMETTRE DEUX SOUVERAINS BIENS.

Le dialogue s'interrompt, et Cicéron commence un discours continu. — Nouveaux reproches adressés à Epicure au sujet de sa logique. — Epicure eût dû distinguer le plaisir de l'absence de douleur, et en faire deux souverains biens séparés. — Exemples d'Aristote, de Calliphon, de Diodore.

— Laissons là les interrogations, dit Torquatus, comme je voulais que d'abord on les laissât, prévoyant bien ce qu'il y a de captieux dans votre dialectique[3]. — Vous voulez donc,

1. Il ne s'agit pas de savoir si Torquatus et Triarius éprouvent, en écoutant Cicéron, un plaisir semblable à celui de boire ou de manger, mais seulement s'ils éprouvent du plaisir, et si un tel plaisir, plus profond et plus stable que celui des sens (ἡδονὴ καταστηματική), ne s'accorde pas avec le repos des organes.

2. Ils n'ont pas tous deux *le même* plaisir, selon Épicure, puisque ce dernier admet une variété dans les plaisirs. Mais ils ont ou peuvent avoir, d'après lui, un plaisir *égal*.

3. Torquatus, qui se laisse embarrasser par des arguments aussi peu « captieux, » joue un assez pauvre personnage dans le dialogue de Cicéron. Platon donnait un meilleur rôle à ceux même qu'il voulait réfuter.

répondis-je, que je parle plutôt en orateur qu'en dialecticien ? — Comme si un discours continu, me dit-il, ne convenait pas aussi bien aux philosophes qu'aux rhéteurs ! — Zénon le stoïcien, repris-je, a, d'après Aristote, distribué en deux parties tout ce qui regarde le discours : la rhétorique, qu'il comparait à la main ouverte, parce que les orateurs donnent plus de développement à leurs pensées ; et la dialectique, qu'il comparait à la main fermée, parce que les dialecticiens sont plus serrés dans ce qu'ils disent[1]. Je vous obéirai donc, et je parlerai, si je puis, en orateur qui traite un sujet de philosophie, et non pas en orateur dans le barreau, où il n'est guère permis de rien approfondir, parce qu'on parle pour être entendu de tout le monde. Mais, Torquatus, lorsque Épicure méprise la dialectique, qui seule apprend à bien connaître l'état d'une question, à en bien juger et à en bien discourir, et quand il ne veut pas qu'on fasse aucune distinction dans les choses qu'il enseigne, il me semble qu'il ne peut jamais se soutenir : notre discussion même nous en offre la preuve.

Épicure dit, et vous dites, comme lui, que la volupté est le souverain bien. Il faut donc définir ce que c'est que la volupté ; autrement on ne saurait parvenir à l'objet de cette recherche ; et s'il l'avait bien expliqué, il n'hésiterait pas comme il fait. Alors, ou il soutiendrait, à l'exemple d'Aristippe, la volupté qui chatouille les sens, et que les bêtes mêmes appelleraient volupté, si elles pouvaient parler ; ou, s'il aimait mieux se servir de sa langue particulière que de s'en tenir à la langue usitée

> Sur les bords de l'Attique, aux remparts de Mycènes [2],

et chez tous les Grecs cités dans ce passage, il n'appellerait volupté que l'absence de douleur, et mépriserait la volupté d'Aristippe ; ou enfin, s'il approuvait l'une et l'autre, comme en effet il les approuve, il joindrait l'absence de la douleur à la volupté, et regarderait l'une et l'autre comme deux biens suprêmes.

---

1. Cf. Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, II, 7.
2. *Omnes Danaï atque Mycenenses, Attica pubes.* L'auteur de ce vers est inconnu.

Plusieurs philosophes, en effet, et des philosophes du premier ordre, ont reconnu à la fois deux souverains biens. Aristote, par exemple, a joint la prospérité d'une vie accomplie avec la pratique de la vertu [1] ; Calliphon [2] à l'honnêteté d'une vie heureuse a joint la volupté; Diodore [3] y a joint l'absence de la douleur : et si Epicure avait été aussi bien du sentiment d'Hiéronyme que de celui d'Aristippe, il n'aurait pas dû manquer de les joindre ensemble [4]. Pour eux, comme leurs opinions sont différentes, ils ont établi deux souverains

1. Aristote a placé la fin de l'homme dans le bonheur; mais selon lui, la réalisation du bonheur suppose, outre la vertu intérieure, la présence d'avantages extérieurs ; aussi la morale d'Aristote touche-t-elle d'un côté à l'utilitarisme d'Epicure, quoique, de l'autre, par la haute conception de la « vertu contemplative » absolument désintéressée et détachée des choses sensibles, elle y échappe et s'élève bien au-dessus.

2. Sur Calliphon et sa doctrine, v. *De fin.*, V, 21, *Acad.*, II, 139, *De off.*, III, 119, et surtout Clem. Alex., *Strom.*, II, p. 178. « Selon Calliphon, dit Clément d'Alexandrie, c'est en vue du plaisir que la vertu s'introduit dans l'âme; mais, avec le temps, s'apercevant de la beauté qui lui est attachée, elle se considère comme étant elle-même d'un prix égal à son principe, c'est-à-dire au plaisir. Κατὰ δὲ τοὺς περὶ Καλλιφῶντα ἕνεκα μὲν τῆς ἡδονῆς παρεισῆλθεν ἡ ἀρετή, χρονῷ δὲ ὕστερον, τὸ περὶ αὐτὴν κάλλος κατιδοῦσα, σότιμον ἑαυτὴν τῇ ἀρχῇ, τοῦτ' ἔστι, τῇ ἡδονῇ παρέσχεν. » On peut se demander d'après ce texte, le plus explicite qui nous reste sur Calliphon, si Cicéron a bien compris la doctrine de ce philosophe, et si Calliphon admettait réellement deux souverains biens. Au contraire, le « principe de la vertu » et conséquemment le principe suprême du bien, c'est, selon lui, le plaisir; la vertu n'a de valeur que celle qu'elle lui emprunte; si on la désire, c'est tout d'abord à cause du plaisir, et si, avec le temps, elle acquiert un prix égal au plaisir même, ce n'est pas à cause d'une beauté qui lui serait propre et qui serait en elle-même (ἐν αὐτῇ), mais à cause de l'éclat qui l'environne (τὸ περὶ αὐτὴν). On trouve une théorie semblable dans l'Ecole Anglaise contemporaine. Selon MM. Stuart-Mill et Bain, la vertu ne peut être au début désirée pour elle-même ; on recherche les actes vertueux pour leurs conséquences agréables; mais peu à peu, en vertu de l'habitude et de l'association des idées, la vertu finit par acquérir, comme semble le dire Calliphon, une beauté empruntée : tel l'or de l'avare, désiré d'abord à cause des objets qu'il procurait, finit par être désiré pour lui-même (*Utilitarianismi*, II).

3. Diodore, de Tyr, péripatéticien, auditeur et successeur de Critolaüs. (v. *De fin.*, V, 8, 21 ; *Acad.*, II, 31 ; *Tusc.*, V, 31.)

4. Le but d'Epicure n'était pas de juxtaposer deux opinions différentes, mais de les concilier. Au fond, et quoi qu'en dise Cicéron, il

biens différents; et comme l'un et l'autre parlent très-bien grec, Aristippe, qui met le souverain bien dans la volupté, ne dit jamais que l'absence de la douleur soit une volupté; et Hiéronyme, qui le met à n'avoir aucune douleur, bien loin de se servir indifféremment du mot de volupté pour celui d'impassibilité, ne met pas même la volupté au nombre des choses désirables.

CHAPITRE VII.

DOCTRINE D'ÉPICURE SUR LES VOLUPTÉS SENSUELLES.

Epicure, malgré lui, sépare souvent en fait la volupté de l'absence de douleur. Sa doctrine excuse les voluptueux. Traduction et critique d'une maxime d'Epicure.

Ne croyez pas, en effet, que la différence ne soit ici que dans les termes; car ce sont deux choses qu'être sans douleur et être dans la volupté. Cependant vous autres, non-seulement vous comprenez sous un même terme deux choses très-distinctes, ce qui se pourrait souffrir; mais vous vous efforcez de faire une seule chose de deux, ce qui est absolument impossible[1]. Comme Epicure les admet toutes deux, il aurait dû les proposer toutes deux séparément; mais il ne ne les distingue jamais par des termes différents : en effet, en parlant de ce que tout le monde appelle volupté, et qu'il loue en plusieurs endroits, il n'hésite point à dire qu'il n'a pas le moindre soupçon d'aucun bien qui soit différent de la volupté dont parle Aristippe; et cela, il le dit dans l'endroit où il parle uniquement du souverain bien[2]. Dans un autre

---

a eu raison de ramener l'absence complète de douleur au plaisir, l'ἀπονία à l'ἡδονή. Un état entièrement neutre, où on n'éprouverait ni douleur ni plaisir d'aucune sorte, ne peut se concevoir.

1. Cicéron répète sans cesse les mêmes affirmations sans essayer de démonstration. Le tort d'Epicure n'a pas été, semble-t-il, de soutenir que, partout où il n'y a plus douleur, il y a plaisir, mais de prétendre que ce plaisir encore trop négatif est le plaisir suprême.

2. V. les *Extraits* d'Epicure.

livre, où l'on assure qu'il a rassemblé de courtes maximes comme des oracles de sagesse, il dit ces propres paroles que vous connaissez assurément, Torquatus ; car qui est celui d'entre vous qui n'a pas appris par cœur les *Maximes fondamentales* d'Epicure, ces graves sentences où il a compris, en peu de mots, ce qui fait le bonheur ? Ma traduction est-elle fidèle ? écoutez-moi :

« Si les choses qui donnent de la volupté, dit-il, déli« vraient de la crainte des dieux, et de celle de la mort et « de la douleur, et qu'elles apprissent à mettre des bornes « aux cupidités, je n'aurais aucun motif de blâmer les volup« tueux, qui, environnés de plaisirs, seraient sans douleur et « sans chagrin, c'est-à-dire sans aucun mal [1]. »

Ici Triarius ne put se contenir ; mais, se tournant vers Torquatus : — Cela est-il dans Épicure ? lui dit-il. — Et il me parut qu'il parlait de la sorte, non pas qu'il ne le sût bien, mais pour le faire avouer à Torquatus. Mais lui, sans s'embarrasser et avec confiance : — Oui, dit-il, ce sont les propres paroles d'Épicure ; mais vous n'entendez pas sa pensée. — S'il dit une chose, repris-je alors, et qu'il en pense une autre, c'est une raison pour que je ne sache pas ce qu'il pense ; mais ce n'en est pas une pour que je n'entende pas ce qu'il dit ; et lorsqu'il prétend que les voluptueux ne sont pas à blâmer, pourvu qu'ils soient sages, il dit une absurdité[2], comme s'il disait que les parricides ne sont pas à blâmer, pourvu qu'ils ne se laissent point aller à leurs cupidités, et qu'ils ne craignent ni les dieux, ni la mort, ni la douleur [3]. Mais pourquoi ces réserves en faveur des voluptueux, et pourquoi supposer des gens qui, vivant voluptueusement, trouveraient grâce devant un si grand philosophe, pourvu qu'ils fussent en garde sur tout le reste ? Vous-même, Epicure, pourriez-vous vous empêcher

---

1. V. les Extraits d'Epicure.

2. Il essaie plutôt une réfutation par l'absurde. La pensée d'Épicure revient à celle-ci : les voluptueux ne seraient pas blâmables s'ils possédaient ce qui précisément est incompatible avec leurs voluptés : ils ne peuvent le posséder, ils sont donc blâmables.

3. C'est ce que ne se feront pas faute de dire, avec Bentham, les utilitaires modernes. (V. les Extraits et Documents). « Je ne blâmerais pas, s'écrie Bentham, le plus odieux auteur du plus horrible des crimes, si la somme de ses plaisirs devait jamais surpasser celle de ses peines : mais cela n'est pas. » (*Introduction to the Principles of morals*, I).

de blâmer des gens qui s'abandonneraient à toutes sortes de voluptés, puisque vous dites que la souveraine volupté est de n'avoir point de douleur [1] ? Et parmi vos voluptueux, combien n'en trouverons-nous pas d'assez peu superstitieux pour manger ce qu'on offre dans les platsà l'autel, et crai gnant si peu la mort qu'ils ont à toute heure dans la bouche cet endroit d'*Hymnis* [2] :

Donnez-moi six mois de plaisir,
Je donne à Pluton le septième [3].

Quant à la douleur, Épicure, dont ils suivent les ordonnances, leur en fournit le remède : « Si elle est grande, elle « est courte ; si elle est longue, elle est légère [4]. » Mais voici ce que je ne puis comprendre [5] : quel voluptueux mettra des bornes à ses cupidités [6] ?

CHAPITRE VIII.

DOCTRINE D'EPICURE SUR LES VOLUPTÉS SENSUELLES (*suite*).

Épicure peut blâmer les voluptueux grossiers ; il ne peut qu'approuver les voluptueux délicats. Vers de Lucilius. Quel est le repas qu'on peut appeler avec vérité un *bon repas ?*

Que sert donc à Épicure de dire « qu'il ne trouverait rien à blâmer dans un voluptueux, s'il mettait des bornes à ses cupidités ? » C'est dire : « je ne blâmerais pas les hommes sensuels s'ils n'étaient pas sensuels; [7] » ni moi non plus les méchants, s'ils

---

1. Cette critique porte juste.

2. Comédie de Ménandre, traduite par Cécilius.

3. *Mihi sex menses sati, sunt vitæ; septimum Orco spondeo.*

4. Objection ingénieuse, par laquelle Cicéron retourne contre Épicure sa propre doctrine.

5. Cicéron fait peut-être semblant de ne pas comprendre la maxime d'Epicure.

6. C'est précisément parce qu'il n'en pourra mettre qu'Épicure le blâme.

7. Épicure dit : « Je ne blâmerais pas les hommes sensuels, n'é-

n'étaient pas méchants. Quoi! cet homme si sévère ne croit pas que la sensualité soit d'elle-même condamnable[1] ? Et pour vous dire vrai, Torquatus, il a raison de ne le pas croire, si la volupté est le souverain bien : car il n'est pas ici question de ces sensuels outrés, qui vomissent sur la table, qu'il faut emporter du festin, et qui, dès le lendemain, l'estomac encore plein de crudités, se livrent aux mêmes excès ; qui se vantent de n'avoir jamais vu ni coucher ni lever le soleil, et qui, après avoir dissipé leur patrimoine, sont réduits à n'avoir plus rien. Il n'y a personne qui puisse croire que la vie de ces sortes de gens soit agréable. Mais parlez-moi de ces voluptueux de bon ton et de bon goût, qui ont d'excellents cuisiniers, des pâtissiers choisis, la meilleure marée, la meilleure volaille, le meilleur gibier, et qui savent éviter les indigestions ; « auxquels on verse le vin à plein dans les coupes d'or, » comme dit Lucilius, « qui d'ailleurs ne prendraient rien à autrui, pourvu qu'ils possèdent du pouvoir et une bourse pleine, » qui savent enfin se divertir et goûter tous les plaisirs sans lesquels Épicure s'écrie qu'il ne connaît point de bonheur ; joignez-y, si vous voulez, des esclaves jeunes et beaux pour servir à table ; et que les tapis, l'argenterie, l'airain de Corinthe, le lieu même, et la maison, répondent à ces apprêts. De tels hommes vivent-ils bien? vivent-ils heureusement? je ne le dirai jamais[2].

Je ne nie pas que la volupté ne soit volupté ; mais je nie que ce soit le souverain bien. Lorsque Lélius[3], qui avait été disciple de Diogène le stoïcien, et ensuite de Panétius[4], fut appelé sage, ce ne fut pas qu'il n'eût pas de goût pour une table bien servie (car le bon goût de l'esprit n'empêche pas

---

taient les conséquences de leur sensualité (maladies, craintes, sanctions sociales, etc.) » Épicure dit une chose moralement fausse, mais non, comme le prétend Cicéron, une chose logiquement absurde.

1. « Ipsam per se reprehendendam. » Cicéron semble trop s'étonner de ce qui est précisément le fond de la doctrine épicurienne et utilitaire. Nulle action, suivant Épicure, n'est digne de blâme ou de louange par elle-même (*ipsa per se*) et par son intention morale, mais par ses conséquences sensibles, par la douleur ou par le plaisir qui la suit.

2. Épicure ne le dirait pas non plus, parce que de tels hommes ne savent pas poser à leurs désirs la borne naturelle (τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν).

3. Le même Lélius qui fut intime ami du grand Scipion.

4. Sur Diogène le stoïcien et Parétius. V. plus haut, ch. II.

celui du palais), mais parce qu'il compta ce plaisir pour peu de chose [1].

Pour te priser, oseille, on n'a qu'à te connaître.
S'écria tout d'un coup le sage Lélius;
Et vous, dit-il, Gallonius [2],
Des gloutons le chef et le maître,
Vous vivez d'esturgeon, de morceaux délicats,
Tout votre bien s'épuise en bonne chère;
Mais jamais vous n'avez su faire
Un véritable bon repas.

Comme Lélius ne place nul bien dans la volupté, il nie que celui qui fait tout consister dans la volupté ait jamais dîné bien. Il ne nie pas que Gallonius ait jamais dîné avec plaisir, — il ne le pourrait, — mais qu'il ait jamais dîné bien. En homme sage et austère, il distingue ce qui donne de la volupté d'avec ce qui est bon. Ainsi il est sûr que ceux qui font véritablement un bon repas mangent toujours avec plaisir; mais ceux qui mangent avec plaisir ne font pas, pour cela, un repas qui soit véritablement bon. Quant à Lélius, il n'en faisait point qui ne le fussent.

Pourquoi cela? Lucilius nous l'apprend. Tout y était « bien cuit, bien apprêté ». Mais quels étaient les principaux mets? « Des entretiens sages. » Ensuite? « L'appétit. » Il ne se mettait jamais à table que pour satisfaire, d'un esprit tranquille, à ce que demandait la nature. Il a donc raison de parler ainsi de Gallonius, dont la gourmandise se satisfaisait sans doute, mais sans faire un bon repas. Pourquoi? parce que rien ne peut être bon que ce qui est raisonnable, frugal, honnête : or, tels n'étaient point les repas de Gallonius. Lélius ne préférait donc point le goût de l'oseille à celui de l'esturgeon; mais il négligeait la délicatesse du goût [3]; ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait mis le souverain bien dans la volupté.

1. Mais Épicure aussi prétend le compter pour peu de chose.
2. Publius Gallonius, fameux gourmand. V. HORACE, *Sat.*, II, 2.
3. C'est ce que recommandait de faire Épicure.

SECONDE PARTIE DE LA CRITIQUE

Théorie épicurienne des désirs. Le souverain désirable.

CHAPITRE IX.

LES TROIS ESPÈCES DE DÉSIRS, D'APRÈS ÉPICURE.

La division logique des désirs donnée par Épicure est inexacte. — De plus sa doctrine morale sur les désirs est fausse : il veut simplement les modérer, alors qu'il faudrait les supprimer.

Il faut donc éloigner la volupté, pour que la sagesse soit permise et dans les actions et dans les discours. Et s'il en est ainsi, pouvons-nous dire que la volupté, qui même n'est pas permise à table, soit le souverain bien de la vie?

Mais d'où vient qu'Épicure parle de trois sortes de désirs : les uns, naturels et nécessaires; les autres, naturels aussi, mais non nécessaires; et les autres, ni nécessaires ni naturels? C'est une division mal faite. Il n'y a que deux genres de désirs, et il en fait trois : ce n'est pas là diviser, c'est rompre en pièces. Ceux qui ont appris les sciences qu'il méprise ont l'habitude de faire la division suivante : il y a deux sortes de désirs, les uns naturels, les autres nés d'une opinion vaine, et entre les naturels il y en a de nécessaires et de non nécessaires. C'est ainsi que sa division eût été bonne : car dans une division il est mal de confondre l'espèce avec le genre[1].

Mais passons-lui cela, puisque la justesse des expressions n'est rien pour lui, et qu'il aime à tout confondre; qu'il parle à sa mode, pourvu que, du moins, il pense bien. Je n'approuve pourtant pas trop, quoique je le souffre, qu'un philosophe propose de mettre des bornes aux passions. Peut-on en donner à la cupidité? Il faut la déraciner entièrement. Et peut-on avoir quelque convoitise qu'on ne soit justement

---

1. Reproche assez insignifiant, et d'ailleurs en partie inexact. V. les Extraits d'Épicure.

blâmé d'y être enclin? Autrement l'avarice aurait sa mesure; l'adultère, sa mesure; la débauche, sa mesure. Quelle philosophie que celle qui ne s'occupe pas à détruire le vice, mais seulement à le régler [1] !

Au fond, quoique je blâme les termes de sa division, je ne laisse pas d'en approuver la substance. Qu'il appelle donc

---

1. Cicéron répète ici les arguments plus ou moins sophistiques des stoïciens, qui ne voulaient pas simplement régler, mais supprimer les passions. Ces arguments ne s'adressaient pas aux seuls épicuriens; Cicéron les reproduit et les développe dans les *Tusculanes* (IV, XVII), à propos des péripatéticiens. « Mollis et enervata putanda est peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse esse dicunt, sed adhibent modum quemdam, quem ultra progredi non oporteat. Modum tu adhibes vitio? an vitium nullum est, non parere rationi? an ratio parum præcipit, nec bonum illud esse, quod aut cupias ardenter, aut adeptus efferas te insolenter? nec porro malum, quo aut oppressus jaceas aut, ne opprimare, mente vix constes? eaque omnia aut nimis tristia aut nimis læta errore fieri? Qui si error stultis extenuetur die, ut, quum res eadem maneat, aliter ferant inveterata, aliter recentia, sapientes ne attingat quidem omnino. Etenim quis erit tandem modus iste? Quæramus enim modum ægritudinis in quo operæ plurimum ponitur. Ægre tulisse P. Rupilium fratris repulsam consulatus, scriptum apud Fannium est. Sed tamen transisse videtur modum, quippe qui ob eam causam a vita recesserit; moderatius igitur ferre debuit. Quid? si, quum id ferret modice, mors liberorum accessisset? Nata esset ægritudo nova, sed ea modica; magna tamen facta esset accessio. Quid? si deinde dolores graves corporis, si bonorum amissio, si cæcitas, si exsilium, si pro singulis malis ægritudines accederent, summa ea fieret, quæ non sustineretur. Qui modum igitur vitio quærit, similiter facit, ut si posse putet eum, qui se e Leucata præcipitaverit, sustinere se, quum velit. Ut enim id non potest, sic animus perturbatus et incitatus nec cohibere se potest nec, quo loco vult, insistere. Omninoque, quæ crescentia perniciosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia. Ægritudo autem ceteræque perturbationes amplificatæ certe pestiferæ sunt; igitur etiam susceptæ continuo in magna pestis parte versantur. Etenim ipsæ se impellunt, ubi semel a ratione discessum est; ipsaque sibi imbecillitas indulget, in altumque provehitur imprudens, nec reperit locum consistendi. Quamobrem nihil interest, utrum moderatas perturbationes approbent, an moderatam injustitiam, moderatam ignaviam, moderatam intemperantiam. Qui enim vitiis modum apponit, is partem suscipit vitiorum. Quod quum ipsum per se odiosum est, tum eo molestius, quia sunt in lubrico, incitataque semel proclive labuntur sustinerique nullo modo possunt. »

tendances naturelles ce qu'il appelle désirs, et qu'il réserve ce mot pour d'autres choses [1]; afin que, quand il parlera d'avarice, d'intempérance et de tous les autres vices considérables, il ait le droit de les accuser. Comme c'est néanmoins une liberté qu'il prend souvent, que de se négliger dans les expressions, je n'insiste pas : un si grand et si illustre philosophe peut développer librement ses dogmes.

Cependant en s'attachant, comme il fait, à la volupté, dans le sens que tout le monde donne à ce mot, il tombe quelquefois dans de si grands embarras, qu'il semble qu'il n'y ait rien de si honteux qu'il ne puisse faire sans témoins. Ensuite, après qu'il en a lui-même rougi (car la force de la nature est grande), il a recours à dire qu'on ne peut rien ajouter à la volupté de celui qui n'a point de douleur. Mais l'état d'impassibilité ne s'appelle point volupté. N'importe, dit-il, je ne me mets point en peine du nom. Mais ce sont deux choses entièrement différentes. Eh bien! répondra-t-il, je trouverai des gens moins fâcheux et moins vétilleux que vous n'êtes, à qui je persuaderai facilement tout ce que je voudrai. Mais, si c'est une extrême volupté que de n'avoir point de douleur, pourquoi ne disons-nous pas que c'est une extrême douleur que de n'avoir point de volupté? C'est, dit-il, parce que ce n'est pas la volupté, mais la privation de la douleur, qui est opposée à la douleur.

---

1. Cicéron, avec les stoïciens, reproche à Epicure la confusion établie entre les termes ἐπιθυμία et ὄρεξις. L'ἐπιθυμία (cupiditas), selon la terminologie de Zénon, désigne exclusivement un désir passionné, et comme tel blâmable ; l'ὁρμή et l'ὄρεξις (desideria naturæ) désignent une tendance naturelle, ayant pour objet les choses qui contribuent au maintien de l'ordre naturel et qui à ce titre sont convenables (καθήκοντα). L'ὁρμή et l'ὄρεξις sont donc susceptibles de justification et d'approbation (V. le *De officiis*) ; il faut simplement les régler ; au contraire, on doit supprimer entièrement l'ἐπιθυμία. — Cette terminologie des premiers stoïciens sera légèrement modifiée dans Epictète.

CHAPITRE X.

L'ABSENCE DE DOULEUR NE PEUT ÊTRE UN OBJET DE DÉSIR.

Contradictions diverses que Cicéron croit apercevoir dans la doctrine d'Épicure. — Les enfants et les animaux, qu'Épicure prend pour exemple, ne recherchent pas l'absence de douleur ou le plaisir du repos, mais le plaisir du mouvement.

Mais il ne voit pas que ce serait alors un grand argument contre lui que cette volupté, sans laquelle il n'y a, dit-il, aucun bonheur, et qu'il place dans les jouissances du goût, de l'ouïe, et dans d'autres sensations qu'on ne pourrait exprimer sans blesser la décence ; il ne voit pas, ce philosophe grave et sévère, que ce bien, le seul qu'il connaisse, n'est pas même désirable, puisque, selon lui, nous n'avons pas besoin de cette sorte de plaisir, lorsque nous n'éprouvons pas de douleur [1]. Quelle contradiction [2]!

S'il avait appris à définir et à diviser, s'il savait la force et l'usage des termes, il ne serait jamais tombé dans ces difficultés. Mais vous voyez ce qu'il fait; il appelle volupté ce que jamais personne n'a appelé de la sorte, je veux dire l'impassibilité ; et ce que tout le monde appelle volupté, et qui est très-différent de l'impassibilité, il veut que ce ne soit qu'une même chose. Quelquefois il semble faire si peu de cas de ces plaisirs qu'il nomme volupté en mouvement, qu'à l'entendre parler on le prendrait pour un vrai Curius [3]; et quelquefois il les loue jusqu'à dire qu'il ne comprend pas qu'il puisse y avoir d'autre bien. Un tel langage aurait plutôt besoin d'être réprimé par un censeur que d'être réfuté par un philosophe :

---

1. Sans doute, une fois qu'on est sans douleur, on n'a plus rien à désirer, selon Épicure, parce que l'absence de douleur est le plaisir suprême; mais on peut du moins désirer d'être sans douleur, on peut désirer de n'avoir plus rien à désirer.

2. Ce n'est pas une contradiction aussi grossière que le dit Cicéron. V. notre *Histoire de la morale utilitaire*, t. I.

3. Curius, le vainqueur des Samnites. Les ambassadeurs des Samnites étant venus le trouver au moment où il faisait rôtir des raves pour son souper, et le pressant d'accepter un présent, il leur répondit : « J'aime mieux commander aux riches que d'être riche. »

car le vice de son discours passe jusqu'à la corruption des mœurs. Il ne blâme point la luxure, pourvu qu'elle se donne des bornes et qu'elle soit exempte de crainte. Il paraît ici chercher des disciples. Faites-vous philosophes, dit-il aux hommes, et alors toutes les voluptés vous seront permises[1].

Selon lui, il faut remonter à la naissance des animaux pour trouver la source du vrai bien. Dès que l'animal est né, il aime la volupté, il la désire comme un bien, et il craint la douleur comme un mal; et c'est alors que, n'étant point encore dépravé, il juge parfaitement des biens et des maux. Voilà ce que vous avez dit, Torquatus; et les vôtres parlent de même. Quelle illusion! est-ce par la volupté *stable*, ou par la volupté *en mouvement*, termes que nous apprenons à l'école d'Épicure, qu'un enfant au berceau jugera du plus grand des biens et du plus grand des maux? Si c'est par une volupté *stable*, la nature ne veut alors autre chose que sa propre conservation, et nous l'accordons. Si c'est, comme vous le dites, par une volupté *en mouvement*, il n'y aura point de volupté honteuse à laquelle il ne faille se livrer. Ajoutez que cet enfant nouvellement né n'aura point commencé par la souveraine volupté, qui est, selon vous, l'absence de la douleur.

Épicure même ne s'est jamais servi de l'exemple ni des enfants ni des bêtes, qu'il appelle le miroir de la nature, pour montrer que la nature nous a appris à désirer la volupté de n'avoir point de douleur: car cette sorte de volupté ne peut exciter aucun désir, et l'état de pure privation ne peut faire aucune impression dans l'esprit[2]. Sur ce point Hiéronyme

1. Cicéron est-il de bonne foi ici? Les anciens se croyaient permis, dans la discussion, ou, comme ils disaient, dans la « dispute, » d'interpréter ainsi en son plus mauvais sens la pensée de leurs adversaires.

2. « O la grande félicité dont jouissent ces gens-là, — dira Plutarque en parlant des Epicuriens, — s'éjouissant de ce qu'ils n'endurent point de mal! N'ont-ils pas bien occasion de s'en glorifier en s'appelant égaux aux dieux immortels! de jeter des cris de fureur, de se livrer à tous les transports des bacchantes, par la pensée de l'excellence des biens dont ils jouissent, parce que, à la honte de tous les autres mortels, ils ont seuls découvert un bonheur divin, qui consiste dans l'exemption de tout mal! Ainsi leur félicité égale celle des moutons et des pourceaux, puisqu'ils la font consister dans les jouissances du corps ou dans celles de l'âme par le corps. Quant aux animaux qui sont un peu plus gentils

s'est extrêmement trompé : il n'y a que la volupté sensible qui soit capable de pousser à agir. Ainsi, toutes les fois que, par l'exemple des enfants et des bêtes, Épicure veut prouver qu'on se porte naturellement à la volupté, il parle toujours de la volupté en mouvement, et jamais de la volupté stable, qui n'est qu'une privation de douleur. Or, y a-t-il de la convenance à faire commencer la nature par une sorte de volupté, et à mettre le souverain bien dans une autre [1] ?

CHAPITRE XI.

LES ÊTRES NE TENDENT PAS NATURELLEMENT AU PLAISIR, MAIS A LA CONSERVATION DE LEUR ÊTRE.

1° L'argument tiré de l'instinct des animaux est sans valeur : car la raison humaine est au-dessus de l'instinct animal.
2° Les êtres ne tendent pas naturellement au plaisir : ils le rencontrent par surcroît, alors qu'ils cherchent seulement à persévérer dans l'être.
Opinions diverses des philosophes sur le souverain bien.

Pour ce qui est du jugement des bêtes, je le compte pour rien. Je veux qu'il n'ait point été dépravé, mais il peut être faux : et comme un bâton, quoiqu'il n'ait point été courbé exprès, peut être venu tortu sur l'arbre; de même, quoique

---

et qui ont plus d'esprit, la fuite du mal n'est point le comble de leur bien : car, quand ils en sont soûls, ils se mettent aucuns à chanter, les autres à voler et à contrefaire toutes sortes de voix et de sons, en se jouant de gaieté de cœur, pour le plaisir qu'ils y prennent, montrant par là que, après qu'ils sont sortis du mal, la nature les incite à chercher et poursuivre encore le bien. » PLUT., *Non posse suaviter*, etc.

1. Le plaisir du *mouvement*, c'est-à-dire le plaisir imparfait et mêlé de peine qui résulte de la satisfaction d'un besoin, est en effet, selon Épicure, « le plaisir par lequel commence la nature; » c'est, dit-il lui-même, la « *racine* » du plaisir; mais il ne s'ensuivait nullement, d'après Épicure, que ce fût là le souverain plaisir et le souverain bien. La fin véritable à laquelle tend toujours la nature, alors même qu'elle ne l'atteint pas du premier coup, c'est, suivant Epicure, le plaisir du repos.

la nature des bêtes n'ait pas été dépravée par la discipline, elle peut l'être d'elle-même[1].

Au reste, la nature ne porte point d'abord un enfant à la volupté, mais seulement à sa propre conservation : car, dès qu'il est né, il s'aime, et tout ce qui est de lui ; premièrement les deux parties principales dont il est composé, l'esprit et le corps, et ensuite leurs différentes parties, car il y en a sans doute de principales dans l'un et dans l'autre : et quand il vient à en avoir quelque légère connaissance, et qu'il commence à discerner, alors il se porte à ce que la nature a mis d'abord en lui, et il tâche d'éviter ce qui y est contraire[2].

De savoir si, dans ces premiers commencements de la nature, il y a quelque sentiment de volupté, c'est une grande question ; mais de croire que, quand cela serait, il n'y eût rien au-dessus de la volupté, et qu'elle fût préférable aux facultés de l'âme, à celles des sens, à la conservation de tout le corps, et à la santé, c'est à mon avis une très-grande folie : et voilà sur quoi roule toute la dispute des vrais biens et des vrais maux. Polémon[3], et avant lui Aristote, ont cru que les premiers biens désirés par la nature étaient ceux dont je viens de parler : et c'est ce qui a donné lieu à l'ancienne académie

---

1. Cicéron rencontre ici une idée profonde, qu'il développera mieux plus loin : ce n'est pas à la nature que l'esprit doit demander sa loi.

2. C'est là le grand argument des stoïciens contre les épicuriens. Les épicuriens disaient : « Le plaisir est la fin naturelle des êtres, car tous les êtres, aussitôt nés, tendent au plaisir. » Les stoïciens répondaient : Ce que tous les animaux cherchent, dès leur naissance et avant même de connaître le plaisir, c'est à conserver leur être. En cherchant ainsi à conserver leur être et à écarter les causes de destruction, ils rencontrent le plaisir, mais ils ne le poursuivaient pas. La vraie fin des êtres, c'est de se conserver, de conserver leur nature, de vivre conformément à leur nature : ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

Au fond, cette discussion entre les épicuriens et les stoïciens n'avançait à rien. Il ne s'agit pas, dans le problème du souverain bien, de savoir quelle est la fin naturelle de l'être, mais quelle est sa fin morale et obligatoire.

3. Polémon, disciple de Xénocrate, l'un des maîtres de Zénon (Diog. Laer., IV, 3 ; VII, 1,25). Il avait fait un livre Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, et définissait le souverain bien : vivre conformément à la nature ; mais il prenait cette formule dans un sens beaucoup plus large que les stoïciens (v. *de Finibus*, IV, 6 ; Clem. Alex., *Strom.*, VII, p. 603).

et aux péripatéticiens de mettre le souverain bien *à vivre selon la nature*, c'est-à-dire à suivre à la fois la nature et la vertu. Calliphon y ajoute la volupté ; Diodore, l'absence de la douleur ; et c'est à toutes ces choses-là conjointement que les uns et les autres ont attaché le souverain bien. Aristippe ne l'a attaché qu'à la volupté ; les stoïciens veulent qu'il consiste *à se conformer à la nature,* ce qu'ils disent n'appartenir qu'à la vertu et à l'honnêteté, et qu'ils interprètent *vivre avec une telle intelligence des choses qui arrivent naturellement, qu'on puisse choisir celles qui sont conformes à la nature, et rejeter celles qui y sont contraires.*

Ainsi il y a trois définitions du souverain bien qui en excluent l'honnêteté : celle d'Aristippe ou d'Épicure, celle d'Hiéronyme, et celle de Carnéade. Il y en a trois autres où l'on ajoute quelque chose à l'honnêteté : celles de Polémon, de Calliphon, de Diodore. Il y en a enfin une seule, celle de Zénon, qui n'admet que l'honnête ou la vertu [1] ; car depuis longtemps Pyrrhon [2],

---

1. La définition de Zénon renfermait encore une autre idée, celle de la *nature* conçue comme le type suprême auquel nous devons conformer notre conduite. C'est cette idée d'une sorte de bien naturel antérieur à la volonté, qui, venant s'ajouter à l'idée du bien moral, a fait la faiblesse du système stoïcien.

2. Pyrrhon, d'Élis (Péloponèse), le chef de l'école sceptique, florissait vers 340 avant J.-C. On sait peu de chose de sa vie. Il suivit Alexandre le Grand dans l'expédition d'Asie ; à son retour, il reçut de ses concitoyens la dignité de grand-prêtre. Un jour, dit-on, comme il voyageait en pleine mer, une tempête survint ; au milieu de l'alarme universelle, Pyrrhon, montrant aux passagers un cochon qui mangeait paisiblement : « Voilà, dit-il, quelle doit être la sécurité du sage. » (Diog., l. IX.) — Le système de Pyrrhon, que rédigea son disciple Timon de Phliunte, est un scepticisme absolu : reprenant les arguments des sophistes et de Démocrite, il s'efforce de montrer que nous ne pouvons rien connaître de vrai, et que les contraires peuvent s'affirmer également sur toutes choses, en particulier sur la morale. La raison humaine n'a qu'un but, le bonheur, et pour parvenir à ce bonheur, il faut faire attention à trois choses : d'abord à la nature des objets, ensuite à leurs rapports avec nous, enfin aux conséquences (sensibles) de ces rapports. (Arist. ap. Eus., *Præp. ev.*, XIV, 18.) Quant à une morale qui, loin d'être l'effet de ces rapports sensibles, en serait la règle, leur serait antérieure et supérieure, Pyrrhon la nie de toutes ses forces. « Il n'y a rien, disait-il, de beau ou de laid, de juste ou d'injuste ; et de même pour toutes choses : rien n'est en réalité, mais c'est selon la loi ou l'habitude que les hommes agissent

Ariston [1], Hérille [2], ont été abandonnés. Les autres ont accordé leurs fins à leurs principes : Aristippe, la volupté ; Hiéronyme, l'absence de la douleur ; Carnéade, la jouissance des biens naturels.

Pour Épicure, qui fait de la volupté l'objet de nos premiers désirs, s'il voulait parler de celle d'Aristippe, il devait comme lui en faire le bien suprême ; et s'il voulait parler de celle d'Hiéronyme, il devait faire de cette sorte de volupté l'objet des premiers désirs.

---

toujours. » Ainsi l'homme est incertain par rapport à toutes choses, et cette incertitude universelle devient une indifférence universelle ; c'est dans cette indifférence à tout, dans la suspension de tout jugement que consiste le souverain bien : ἐποχή, ἀφασία, ἀῤῥεψία, ἀκαταληψία.

1. Ariston, de Chio, fut quelque temps disciple de Zénon le stoïcien. Il croyait, comme Zénon, que tout est indifférent, hormis le vice et la vertu ; mais il se séparait de lui en ce qu'il n'admettait aucun degré de dignité (ἀξία, ἀπαξία) entre les choses indifférentes, qui doivent demeurer telles, non-seulement pour la volonté (βούλησις), mais même pour les tendances naturelles (ὁρμαὶ καὶ ἀφορμαί) : il prenait le terme d'ἀδιαφορία dans son sens absolu. Ariston est un des premiers qui ont comparé la vie à une comédie où peu importent les rôles qui sont donnés à chacun, pourvu qu'il les joue bien. (V. notre *Manuel d'Épictète*, p. 21). La dialectique des stoïciens ressemblait, selon lui, aux toiles d'araignées où on s'embarrasse sans profit. La seule science digne de ce nom, c'est la morale. (V. DIOG., LAER., VII, 22.)

2. Hérille, de Chalcédoine, disciple de Zénon, qu'il abandonna plus tard, comme Ariston. Il mettait le souverain bien dans la science.

TROISIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE

Théorie épicurienne de la vertu.
Le souverain bien.

CHAPITRE XII.

LA RAISON PEUT SEULE JUGER DU SOUVERAIN BIEN.

Le principe sur lequel repose, en dernière analyse, la doctrine d'Épicure, c'est que les sens sont juges du bien et du mal. Mais, s'il appartient aux sens de juger du doux et de l'amer, du poli et du rude, le bien et le mal sont hors de leur portée. La raison seule ici peut prononcer; or, elle a l'idée d'un bien supérieur au plaisir : l'honnêteté.

Les sens mêmes, dit Épicure, jugent que la volupté est le bien, et que la douleur est le mal [1]. C'est là attribuer aux sens plus d'autorité qu'il ne leur appartient. Lorsque les lois nous font juges des affaires privées, nous ne pouvons juger que de ce qui est de notre compétence; et c'est inutilement que le juge, en prononçant une sentence, a coutume de dire : *s'il m'appartient d'en juger*; car, si la cause est hors de sa compétence, rien n'est jugé quand même il ne le dirait pas. Quelles sont les choses soumises au jugement des sens? ce qui est doux ou amer, poli ou rude, proche ou éloigné, mobile ou immobile, rond ou carré.

Mais quelle sentence prononcera donc la raison, avec la science des choses divines et humaines qui est la véritable sagesse, et avec les vertus que la raison regarde comme les maîtresses de tout, et que vous faites les suivantes et les servantes de la volupté? Elle prononcera sans doute, premièrement qu'il ne doit point être ici question de la volupté, non-seulement pour être mise sur le trône du souverain bien, mais non pas même pour y avoir aucune place à côté de l'honnêteté. Elle n'accordera non plus aucune prééminence, ni à l'opinion d'Hiéronyme, ni à celle de Carnéade, et jamais elle n'approu-

---

1. V. plus haut, l. I, ch. IX.

vera qu'on fasse consister le souverain bien ni dans la volupté, ni dans l'absence de la douleur, ni dans quoi que ce soit où l'honnête n'entre pas. Ainsi il ne lui restera plus que deux opinions à examiner; et alors, ou elle reconnaîtra qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête, rien de mal que ce qui est honteux; et que tout le reste ou n'a aucune valeur, ou n'en a pas une assez considérable pour devoir être ni désiré ni évité, mais seulement pour être choisi ou rejeté, suivant l'occasion[1]; ou elle préférera l'opinion qui joint à l'honnêteté les avantages d'une vie heureuse, enrichie de tous ces biens primitifs que la nature donne et permet[2]. Mais elle prononcera encore mieux sur ces deux opinions après avoir examiné d'abord si c'est dans les choses ou dans les mots qu'elles diffèrent[3].

---

1. C'est l'opinion des stoïciens, qu'exposera Cicéron dans le troisième livre du *De Finibus*. Selon les stoïciens, il n'est rien, hors l'honnête et le devoir, qui soit digne d'être désiré ou évité. Toutefois, en deçà de cette sphère supérieure du devoir et de la vertu, il est, selon les stoïciens, certaines choses qui, sans être un objet de désir (*expetenda*), peuvent être un objet de choix (*eligenda*); on ne les recherche pas, mais au besoin on les prend. Ainsi de la santé, de la richesse : ce sont là des choses que les stoïciens appelaient τὰ προηγμένα, *producta*, *commoda*, pour les distinguer des τὰ ἀποπροηγμένα, *remota*, *incommoda;* ce sont des avantages et des commodités, non des biens véritables. Il faut agir à leur égard, dira Épictète, comme les hommes agissent dans les distributions publiques de figues et de noisettes : les enfants se poussent et se battent pour en obtenir; les hommes ne les recherchent point, mais, s'il en tombe quelques-unes sur leur robe, ils les ramassent. La doctrine d'Ariston, dont vient de parler Cicéron, était plus absolue que la doctrine stoïque : supprimant tous ces degrés que les stoïciens laissaient subsister entre les choses sensibles, effaçant toute distinction entre les προηγμένα et les ἀποπροηγμένα, il n'admettait que deux choses : d'une part le bien moral, qu'il faut rechercher; d'autre part, les objets extérieurs à nous (richesses, honneurs, etc.), qui ne doivent même pas être pour nous un objet de préférence et de choix. Le souverain bien, selon lui, était l'indifférence absolue de la volonté à l'égard des choses sensibles : ἀδιαφορία (V. *De Fin.*, III, 11, 12; IV, 43; V, 73. *Acad.* 11, 130. *De Off.*, I, 6.)

2. C'est la doctrine des péripatéticiens et des académiciens, qu'exposera et qu'adoptera Cicéron lui-même.

3. La doctrine des stoïciens et celle des péripatéticiens ne différaient pas seulement dans les mots, quoi qu'en dise Cicéron, mais bien dans les choses.

CHAPITRE XIII.

LA RAISON EXCLUT DU SOUVERAIN BIEN TOUT ÉLÉMENT QUI PUISSE ALTÉRER L'IDÉE DE L'HONNÊTE.

1° Il faut retrancher de la philosophie toute opinion qui retranche l'honnêteté du souverain bien. L'homme, dieu mortel, est né pour autre chose que pour les voluptés bestiales. — Critique d'Aristippe, d'Hiéronyme, de Carnéade.
2° Il faut rejeter aussi les doctrines qui ajoutent à l'honnêteté le plaisir, qu'elle méprise, ou l'absence de douleur, qui n'est pas un bien. — Critique de Calliphon et de Diodore.
3° Il faut rejeter enfin les systèmes qui, comme ceux de Pyrrhon, d'Ariston ou d'Hérille, comptent pour rien nos tendances naturelles, et ne peuvent déduire de leur idée du souverain bien aucune règle pratique de conduite.

C'est ce que je veux faire aussi, en suivant la route que la raison semble me tracer [1]; et pour abréger les disputes, je commence par dire qu'il faut retrancher absolument de la philosophie les opinions de ceux qui retranchent la vertu du souverain bien ; et surtout celle d'Aristippe et des cyrénaïques, ses sectateurs, qui n'ont pas eu honte de le faire consister dans la volupté qui chatouille les sens, en méprisant cette absence de douleur dont parle Épicure.

Ces gens-là n'ont pas vu que, comme la nature a dressé en quelque sorte elle-même le cheval pour la course, le bœuf pour le labourage, et le chien pour la chasse, elle a aussi fait naître l'homme, comme un dieu mortel, pour deux choses, suivant la pensée d'Aristote : pour l'intelligence et pour l'action. Eux, au contraire, ils ont prétendu que cet être divin n'était né que pour manger et pour se reproduire, comme les bêtes brutes. Je ne vois rien de plus absurde.

Voilà les reproches que mérite Aristippe, qui a regardé ce que tout le monde entend par volupté [2] non-seulement comme le souverain bien, mais comme le seul vrai bien. Sans doute vos philosophes ne partagent point cette erreur;

---

1. Ce chapitre n'est guère qu'une amplification du chapitre précédent.
2. C'est-à-dire la volupté des sens.

mais son erreur, à lui, est vraiment impardonnable. En effet, la figure même du corps humain, et l'intelligence dont l'homme est doué, font bien voir qu'il n'est pas né seulement pour jouir de la volupté des sens. Il ne faut pas s'arrêter beaucoup plus sérieusement à Hiéronyme, qui met le souverain bien dans l'absence de la douleur, comme font quelquefois, et trop souvent même, les épicuriens : car si la douleur est un mal, il ne s'ensuit pas que pour vivre heureux il suffise de n'avoir point de douleur ; et il faut laisser dire à Ennius :

> C'est un assez grand bien que l'absence du mal [1].

Pour nous, jugeons de la félicité de la vie, non par l'éloignement seul du mal, mais par l'acquisition du vrai bien ; et appliquons-nous à le chercher, non dans la mollesse et dans la volupté, comme Aristippe, ni dans l'absence de la douleur, comme Hiéronyme, mais dans la pratique des actions vertueuses et dans les plus sages méditations.

Ce que je viens de dire du souverain bien d'après l'un et l'autre, se peut dire de l'opinion de Carnéade, quoiqu'il l'ait avancée plutôt pour combattre les stoïciens, contre lesquels il était en guerre, que pour soutenir ses propres sentiments; car le souverain bien dont il parle est de telle nature, qu'étant joint à la vertu, non-seulement il mériterait d'être admis, mais il pourrait mettre le comble à la félicité de la vie; et c'est ici l'objet de la question.

Quant à ceux qui ajoutent à la vertu, ou la volupté que la vertu méprise, ou l'absence de la douleur, qui n'a rien de mauvais en soi, mais qui ne peut jamais être un souverain bien, ils y ajoutent des choses qui n'en valent pas la peine, et je ne comprends pas pourquoi ils sont en cela si ménagers et si avares [2]. Comme s'il leur fallait acheter de leur argent de quoi habiller la vertu, ils ne lui donnent que des choses de nulle valeur, et ils lui en donnent seulement une ou

---

1. C'est sans doute un vers d'une tragédie d'*Hécube*, traduite d'Euripide par Ennius. On trouve en effet dans l'*Hécube* d'Euripide (622, 623) ces paroles :

> κεῖνος ὀλβιώτατος
> Ὅτῳ κατ' ἦμαρ τυγχάνει μηδὲν κακόν.

2. Il s'agit de Calliphon et de Diodore.

deux, au lieu de l'accompagner de tout ce qui est conforme aux vœux primitifs de la nature.

Pyrrhon et Ariston [1] ayant compté pour rien ces principes naturels, au point de n'établir aucune différence entre se porter bien et être malade, il y a longtemps qu'on a cessé de disputer contre eux. En voulant réduire tout à la vertu seule, jusqu'à lui ôter le choix des choses et ne lui laisser ni origine ni fondement, ils ont détruit la vertu même qu'ils cherchaient à embrasser. Hérille, qui a voulu tout renfermer dans la science, a eu quelque bien véritable pour objet, mais non pas le plus grand des biens, ni un bien qui pût servir à toute la conduite de la vie. On l'a donc aussi abandonné, et, depuis Chrysippe, personne n'a disputé contre lui.

CHAPITRE XIV.

DÉFINITION DE L'HONNÊTE.

Toutes les autres doctrines écartées, il ne reste plus que celle d'Épicure : le débat se circonscrit, et s'engage entre la volupté et la vertu. — Définition de l'honnête : ce qui est louable par soi-même. — Quatre vertus déduites de l'honnêteté : sagesse, justice, courage, tempérance ou convenance.

Il ne reste que vous autres à combattre; car avec les académiciens, qui n'affirment jamais rien, comme s'ils désespéraient qu'on pût connaître la vérité, et qui ne font que suivre ce qui leur paraît le plus vraisemblable, on ne sait comment s'y prendre. Mais, contre Epicure, on est d'autant plus embarrassé qu'il joint ensemble deux sortes de voluptés, que lui et ses amis ont vivement soutenues et qui ont eu ensuite beaucoup de défenseurs, et qu'il est arrivé, je ne sais

1. C'est à tort que Cicéron rapproche et confond ici les deux doctrines d'Ariston et de Pyrrhon, qui pouvaient aboutir au même résultat pratique, mais partaient de principes bien différents. Les pyrrhoniens doutaient de tout, même de la vertu et du bien moral; Ariston ne voulait croire qu'à un seul bien, le bien moral. L'indifférence universelle des uns provenait de leur scepticisme universel; l'indifférence des autres provenait de leur croyance exclusive à une réalité suprême : la vertu.

comment, que le juge qui a le moins d'autorité et le plus de pouvoir, je veux dire le peuple, fortifie extrêmement leur parti. Si nous ne les réfutons cependant, il faut renoncer à tout sentiment de vertu, d'honneur, de véritable gloire. Ainsi, laissant à part toutes les autres opinions, c'est désormais, non pas à moi à disputer contre vous, Torquatus, mais à la vertu à combattre contre la volupté. Ce n'est pas une lutte indifférente, suivant l'ingénieux Chrysippe, et de ce combat dépend la question du souverain bien [1]. Je suis persuadé du moins que, si je puis parvenir à faire voir qu'il y a quelque chose d'honnête, qui mérite d'être recherché à cause de lui-même, j'aurai absolument renversé toutes vos maximes. Je vais donc l'essayer en peu de mots, comme le temps l'exige, et j'examinerai ensuite toutes vos raisons, Torquatus, si je puis m'en souvenir.

Par l'*honnête*, nous entendons ce qui est tel que, faisant abstraction de toute sorte d'utilité, et sans aucune vue d'intérêt, on puisse y attacher de l'estime et de la gloire; et, quoique cette définition en donne à peu près l'idée, on le connaît encore mieux par le témoignage universel de l'opinion et par l'exemple de tant d'hommes vertueux qui, sans aucun autre motif que celui du beau, du juste et de l'honnête, ont fait bien des choses dont ils voyaient aisément qu'ils n'avaient nul profit à espérer. Quelle est, en effet, la principale supériorité de l'homme sur les bêtes? c'est ce noble présent de la nature, la raison; cette intelligence vive et perçante, qui examine, qui pénètre plusieurs choses en même temps; cette sagacité d'esprit qui voit les causes et les conséquences, qui établit les rapports, qui joint les objets séparés, qui assemble l'avenir avec le présent, et qui comprend l'état de tout le cours de la vie. Par la raison l'homme recherche la société des autres hommes, et il se conforme à leurs manières, à leur langage, à leurs coutumes; en sorte que, de l'amitié de ses parents et de sa famille, il passe à celle de ses concitoyens, et s'étend enfin à celle de tous les mortels. L'homme, ainsi que Platon l'écrivait à Archytas, doit se souvenir qu'il n'est pas né seulement pour lui, mais pour les siens et pour sa patrie, et qu'il ne lui reste qu'une petite portion de lui-même dont il soit le maître [2].

---

1. Allusion à quelque passage du traité de Chrysippe Περὶ τέλων.
2. V. les lettres attribuées à Platon (IX).

De plus, comme l'envie de découvrir la vérité lui est naturelle (ce qui se voit aisément lorsque, dans notre loisir, nous cherchons même à savoir les mystères célestes), de là vient que nous aimons tout ce qui est vrai, comme la fidélité, la simplicité, la constance; et que nous haïssons tout ce qui est faux et qui nous trompe, comme la fraude, le parjure, la malignité, l'injustice. Enfin la raison a en elle-même je ne sais quelle force sublime et fière, plus faite pour commander que pour obéir, et qui regarde tous les accidents humains, non-seulement comme supportables, mais comme légers à supporter; véritable puissance de l'âme, qui ne craint rien, ne cède à personne, et garde toujours la victoire. A ces trois genres de l'honnête[1], il faut en joindre un quatrième qui jouit de la même beauté et se rattache à tous les trois : l'ordre et la proportion, qu'on transporte des objets sensibles aux choses morales, et qui, naissant des trois premières vertus, règle de telle sorte les discours et les actions qu'on évite d'agir au hasard, qu'on ne nuit à personne ni de paroles ni autrement, et qu'on se garde bien de rien faire et de rien dire qui paraisse indigne d'un noble caractère[2].

CHAPITRE XV.

L'HONNÊTE D'APRÈS EPICURE.

Selon Epicure, l'honnête n'est rien, ou c'est simplement ce que loue la foule, et on ne recherche l'honnête qu'en vue du plaisir de la louange. — Contradictions d'Epicure avec lui-même.

Voilà précisément, Torquatus, ce que c'est que l'honnêteté, qui consiste dans les quatre vertus dont vous avez aussi parlé. Votre Epicure dit qu'il ne sait ce que c'est, ni ce que veulent dire ceux qui prennent l'honnêteté pour mesure du souverain bien. Il prétend que rapporter toutes choses à l'honnêteté, sans y joindre la volupté, c'est dire des paroles vides de sens (ce sont ses propres termes), et qu'il ne saurait com-

1. La justice, la sagesse, le courage.
2. Dans tout ce passage, Cicéron se montre exclusivement stoïcien et platonicien.

prendre ce qu'on peut entendre par le mot d'honnêteté. En effet, suivant l'usage, dit-il, on n'appelle honnête que ce que l'opinion publique estime glorieux [1]. Cette gloire, ajoute-t-il, peut à la vérité être quelquefois plus agréable que certaines voluptés ; mais jamais on ne la recherche que pour la volupté même.

Voyez-vous combien nous différons de sentiment ? Un noble philosophe qui a ébranlé, non-seulement la Grèce et l'Italie, mais presque toutes les nations barbares, dit qu'il ne peut comprendre ce que c'est que l'honnêteté sans la volupté, à moins que peut-être on n'entende parler de ces éloges que donne le bruit populaire : et moi je dis que cela même est souvent honteux, et que, si quelquefois il ne l'est pas, ce n'est point à cause des applaudissements du peuple. Non, le bien, le juste, le glorieux, n'est pas appelé l'honnête parce que la multitude le loue, mais parce qu'il l'est en effet ; et quand même les hommes, ou n'en connaîtraient rien, ou n'en diraient rien, il ne laisserait pas d'être louable et estimable par sa propre beauté. Aussi cette force de la nature, à laquelle on ne peut résister, a fait dire en un autre endroit à Epicure, ce que vous avez déjà dit vous-même, qu'on ne peut vivre agréablement, si l'on ne vit honnêtement [2].

Honnêtement veut-il dire ici la même chose qu'*agréablement ?* Ce serait dire qu'on ne peut vivre honnêtement, si l'on ne vit honnêtement. Ou veut-il dire, *si l'on n'est loué du public ?* Ce serait dire que sans les éloges de la multitude on ne peut vivre agréablement ; et alors, quelle honte ! il fait dépendre de l'opinion des fous le bonheur des sages. Qu'entend-il donc ici par le mot *honnête ?* Rien, assurément, que ce qui mérite par soi-même d'être loué : car, s'il n'entend que ce que la volupté fait rechercher, qu'y a-t-il de louable dans ce que le marché peut fournir ? Il n'est pas homme non plus, ni à vouloir entendre par l'honnêteté l'approbation du peuple, ni à prétendre que sans cette approbation il serait impossible d'être heureux, puisqu'il fait assez de cas de l'honnêteté pour

1. V. les *Entretiens* d'Epictète, II, XXII, 21 : « Si je place mon intérêt et mon *moi* d'un côté, et l'honnêteté de l'autre, c'est alors que se confirme le mot d'Epicure, qui prétend ou que l'honnête n'existe pas, ou que, s'il existe, c'est ce qu'estime le vulgaire (ἢ μηδὲν εἶναι τὸ καλὸν, ἢ, εἰ ἄρα, τὸ ἔνδοξον).

2. V. plus haut, l. I, XVIII.

dire qu'elle est une condition du bonheur; et il n'a pu entendre par ce mot que ce qui est juste, droit, et louable par sa nature, par son essence, par soi-même[1].

CHAPITRE XVI.

LA SAGESSE ET LA JUSTICE N'ONT PAS LEUR FIN DANS LE PLAISIR.

La sagesse est aimée pour elle-même, non parce qu'elle est ouvrière de la volupté. Paroles de Platon. — La justice ne réside pas dans l'opinion des hommes, mais dans la réalité des choses. — Elle n'est pas la crainte des châtiments. — Exemples divers.

Aussi, lorsque vous disiez qu'Épicure ne cessait de crier qu'on ne peut vivre agréablement si l'on ne vit honnêtement, sagement et justement, il me semblait, Torquatus, que vous triomphiez; et la dignité des choses qu'on a coutume d'entendre par là donnait tant de force à vos paroles, que vous en deveniez plus fier, et qu'insistant avec ardeur, et me regardant, vous sembliez me dire : Vous voyez donc qu'Épicure loue quelquefois l'honnêteté et la justice. Que vous aviez bonne grâce à vous servir de ces termes, sans lesquels il n'y aurait plus ni philosophie ni philosophes! Oui, ce sont les termes de sagesse, de justice, de courage et de tempérance, si peu familiers pourtant à Épicure, qui ont fait que tant de grands hommes se sont adonnés à l'étude de la philosophie.

Quoique la vue, dit Platon, soit le sens le plus subtil, l'œil ne saurait découvrir la sagesse. Quels ardents amours elle exciterait, si elle était visible[2]! Pourquoi? est-ce parce qu'elle est habile à forger des voluptés? Pourquoi loue-t-on aussi la justice? et d'où vient cet ancien proverbe, *On pourrait jouer avec lui dans les ténèbres*[3]? Ce mot a un sens très-

1. Ce n'est pourtant point cela qu'Epicure a entendu.
2. *Phèdre*, p. 250 d. Même passage cité dans le *De Officiis*, I, 15.
3. Proverbe cité aussi dans le *De Officiis*, III, 19 (Cf. *ib.*, III, 23; *de Divinat.*, II, 41). Le jeu dont il s'agit s'appelait *mica;* il se joue maintenant encore à Rome sous le nom de *mora*, dont nous avons fait *mourre*. Il consiste à deviner le nombre de doigts qu'un individu lève rapidement.

étendu; il nous apprend que ce n'est point la considération des hommes, mais celle des choses mêmes qui doit régler nos actions.

Quant à ce que vous avez dit, que les méchants sont tourmentés non-seulement par les remords de leur propre conscience, mais encore par la frayeur des peines que les lois leur infligent, ou qu'ils craignent d'avoir à souffrir tôt ou tard : pourquoi n'avez-vous parlé que d'un homme faible et timide, toujours prêt à se tourmenter lui-même? Imaginez-vous un homme adroit, qui rapporte tout à ses fins, un homme rusé, fourbe, corrompu, habile à tromper en secret, sans témoin, sans complice : que fera sur lui la frayeur des peines?

Croyez-vous que je vous veuille parler du préteur L. Tubulus[1], qui, présidant le tribunal où l'on jugeait les meurtres, prit si ouvertement de l'argent de ceux qu'il devait juger, que l'année d'après P. Scévola, tribun, porta l'affaire au peuple pour savoir s'il ne voulait pas qu'on la poursuivît? Dès que le sénat, sur le décret du peuple, eut ordonné à Cn. Cépion, consul, d'en faire informer, Tubulus prit aussitôt le parti d'aller de lui-même en exil, sans oser se défendre. La corruption était trop manifeste.

CHAPITRE XVII.

LA JUSTICE N'A PAS SA FIN DANS LE PLAISIR (*suite*). L'INJUSTICE HABILE.

Il ne faut s'occuper dans ce débat que de ceux qui sont à la fois injustes et habiles. Ceux-là, en commettant l'injustice, savent éviter la sanction. — Exemple de Sextilius Rufus, légalement injuste. — Quand même l'injuste n'éviterait pas le châtiment, Epicure pourrait lui apprendre à le mépriser, comme il méprise toute autre douleur.

Ce n'est donc pas seulement d'un homme simplement méchant qu'il faut parler, mais d'un homme méchant et habile,

1. L. Tubulus fut préteur l'an 142 avant J.-C. V. *De nat. deorum*, III, 31.

comme Q. Pompéius [1] dans le traité de Numance; ni d'un homme qui ait peur de tout, mais d'un homme qui compte pour rien les reproches de sa conscience, qu'il n'a pas de peine à faire taire. Car, bien loin qu'un homme méchant, couvert et caché, se laisse découvrir, il fera si bien qu'il paraîtra indigné du crime d'autrui; et c'est en quoi consiste l'habileté des fourbes.

Je me souviens d'avoir assisté à une consultation que faisait P. Sextilius Rufus : il se portait héritier de Q. Fadius Gallus, dans le testament duquel il était écrit qu'il avait prié Sextilius de faire passer toute la succession à sa fille Fadia. Sextilius le niait, et il pouvait le nier impunément; car qui l'aurait pu convaincre? Mais aucun de nous ne le croyait; et il était plus vraisemblable que le mensonge était du côté de celui qui avait intérêt à mentir, que du côté d'un homme qui attestait qu'il avait prié Sextilius d'une chose dont il avait dû le prier. Sextilius ajoutait qu'ayant juré d'observer la loi Voconia [2], il n'osait pas aller contre, à moins qu'on n'en jugeât autrement. J'étais fort jeune alors, mais il y avait à cette assemblée de très-graves personnages; et aucun ne fut d'avis qu'il donnât plus à Fadia que ce qu'elle devait avoir par la loi. Sextilius eut là une grande succession, dont il n'aurait pas retenu un sesterce, s'il avait obéi à l'opinion de ceux qui

---

1. Pompéius, le premier consul de la famille des Pompées; vaincu par les Numantins et forcé de conclure avec eux un traité honteux, il nia ce traité devant le sénat.

2. Loi portée l'an 584 de Rome par Voconius Saxa, et qui excluait les filles des grandes successions de leurs pères. V. sur la loi *Voconia*, MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, l. XXVII. Cicéron, dans la *République*, prête ces paroles à Carnéade : « Si je voulais décrire les divers genres de lois, d'institutions, de mœurs, d'habitudes, non-seulement chez tant de nations, mais dans une seule ville, mais dans celle-ci même, je les montrerais changés mille fois. Par exemple, cet interprète du droit que nous avons ici, Manilius, consulté sur les legs et les héritages des femmes, vous répondrait d'une tout autre manière qu'il n'avait coutume de répondre dans sa jeunesse, avant qu'eût été portée la loi Voconia : cette loi, rendue dans l'intérêt des hommes, est à l'égard des femmes pleine d'injustice. Pourquoi en effet une femme ne pourrait-elle posséder? Pourquoi une vestale pourrait-elle instituer un héritier, une mère ne le pourrait-elle pas?... » (*Rép*. III, VII.) — Il existe encore de notre temps des lois toutes semblables à la loi Voconia.

soutiennent qu'il faut toujours préférer l'honnête à l'utile. Vous imaginez-vous qu'il en ait eu après cela quelque remords, quelque inquiétude? Rien moins. Il ne voulait que devenir riche, il le devint, et par conséquent il en fut très-aise : car il faisait grand cas de l'argent, et surtout d'un argent qui n'était point acquis contre la loi, mais par la loi. Et ne devez-vous pas aussi, vous autres, vous exposer à toutes sortes de dangers pour acquérir des richesses, puisqu'elles procurent les plus grandes voluptés?

Si nos philosophes, qui regardent les choses justes et honnêtes comme désirables par elles-mêmes, tiennent qu'on doit s'exposer à tous les périls pour l'amour de ce qui est juste et honnête, les vôtres, qui mesurent tout par la seule volupté, doivent s'exposer à tout pour l'amour de la volupté [1]. Plus l'affaire sera importante et l'héritage considérable, plus l'argent qu'on en pourra tirer procurera de plaisirs; et, si votre Epicure veut s'en tenir à ses principes sur le souverain bien, il faudra qu'il fasse comme Scipion, lorsqu'il se proposa de faire repasser Annibal d'Italie en Afrique : de même que ce grand homme, qui n'avait pour but que l'honneur, ne craignit pas de braver les plus affreux périls; ainsi votre sage, quand il sera excité par quelque grand profit, luttera, pour son plaisir, contre la fortune.

Si son crime ne se découvre point, il s'en applaudira : s'il est pris sur le fait, il méprisera la punition des lois; car il est préparé à ne se point soucier de la mort, il est préparé à l'exil, et même à la douleur, que vous regardez comme intolérable, quand vous l'envisagez comme le supplice des méchants, mais que vous trouvez facile à supporter quand vous dites que votre sage a toujours plus de plaisir que de douleur [2].

---

1. A tout, excepté au sacrifice de la volupté même.
2. Cet argument porte fort juste contre les épicuriens.

CHAPITRE XVIII.

LA JUSTICE N'A PAS SA FIN DANS LE PLAISIR (*suite*). L'INJUSTICE PUISSANTE ET CACHÉE.

Nouveaux exemples de Crassus, de Pompée, de Sextus Péducéus. — Un argument de Carnéade. — Inconséquence pratique des épicuriens.

Pour ne laisser rien à dire, figurez-vous qu'un méchant homme soit non-seulement adroit et habile, mais qu'il soit même aussi puissant que Crassus, qui n'usait du moins que de son bien ; ou, si vous voulez, aussi puissant que l'est aujourd'hui notre Pompée, à qui l'on a obligation de tout ce qu'il fait de juste, puisqu'il pourrait être injuste impunément. Figurez-vous de plus combien on peut faire de choses injustes qui ne soient point sujettes à être reprises.

Si votre ami, en mourant, vous prie de rendre sa succession à sa fille, mais qu'il n'en ait rien écrit, comme avait fait Q. Fadius, et qu'il n'en ait parlé à personne, que ferez-vous ? Pour vous, Torquatus, vous la rendriez ; Epicure même la rendrait peut-être aussi, comme fit un des plus savants et un des plus honnêtes hommes du monde, Sextus Péducéus [1], qui nous a laissé dans son fils une image de ses qualités et de ses vertus. C. Plotius, noble chevalier romain de la ville de Nursia, lui ayant laissé tout son bien, sans qu'on sût à quelle condition, il alla trouver aussitôt sa veuve, qui ne savait rien de l'intention de son mari, la lui exposa, et lui remit toute la succession entre les mains. Or, à vous, Torquatus, qui en eussiez très-assurément usé de même, je vous demande : Ne comprenez-vous pas qu'il faut que la nature ait une grande force, puisque, vous qui rapportez tout à votre propre commodité, ou, comme vous avez coutume de dire, à la volupté, vous feriez des choses où il est évident que la volupté aurait moins de part que le devoir, et où la droite nature l'emporterait sur une raison dépravée ?

Si vous saviez, dit Carnéade, qu'il y eût un serpent en quel-

1. Sextus Péducéus était préteur en Sicile tandis que Cicéron y était questeur. Le fils de Péducéus semble avoir été très-lié avec Cicéron et Atticus.

que endroit, et qu'un homme qui n'en saurait rien, et à la mort duquel vous gagneriez, voulût s'aller asseoir dessus, vous feriez mal de ne l'en pas empêcher : cependant vous auriez pu impunément ne pas l'avertir ; car qui vous aurait pu convaincre? Mais c'est trop nous arrêter : il est clair que, si la fidélité et la justice ne partent pas de la nature même, et si au contraire on rapporte tout à sa propre utilité, il ne saurait y avoir d'homme de bien. J'ai traité assez longuement ces questions, par la bouche de Lélius, dans mes Livres *de la République*. [1]

CHAPITRE XIX.

LA TEMPÉRANCE ET LE COURAGE N'ONT PAS LEUR FIN DANS LE PLAISIR.

Il y a des choses qui sont par elles-mêmes honteuses, alors même qu'elles demeurent secrètes. Il y a des actes de courage qu'on ne peut accomplir en vue de la volupté ou de l'utilité. — Exemples de Torquatus, de Décius Mus.

Faites-en l'application à la modestie, à la tempérance, qui est la modération des cupidités, et qui les soumet à la raison. Sera-ce garder suffisamment la pudeur, que de prendre sans témoin un plaisir honteux ; ou plutôt n'y a-t-il pas des choses qui sont d'elles-mêmes honteuses, quand elles ne seraient suivies d'aucune infamie ? Et les grands hommes, les hommes courageux, n'est-ce qu'après avoir compté avec les voluptés qui leur en peuvent revenir, qu'ils marchent au combat et qu'ils répandent tout leur sang pour leur patrie ? n'est-ce pas plutôt une noble ardeur, un noble enthousiasme ? Que si ce grand Torquatus, si sévère dans le commandement, avait pu nous entendre, lequel de nous deux croyez-vous qu'il aurait entendu plus volontiers, ou moi, qui disais qu'il n'a jamais regardé son propre avantage dans ce qu'il a fait, et qu'il n'a envisagé que la république ; ou vous, qui souteniez qu'il n'a rien fait que pour lui ? Si vous eussiez même osé

1. V. la *République*, l. III.

vous expliquer plus clairement, vous auriez dit qu'il n'a rien fait que pour la volupté; et comment croyez-vous qu'il l'eût pris ?

Soit ; que Torquatus, si vous le voulez, ait songé à son intérêt (car, en parlant d'un si grand homme, j'aime mieux me servir du mot d'intérêt que de celui de volupté). Mais son collègue P. Décius [1], celui qui porta le premier le consulat dans sa famille, avait-il aussi la volupté en vue lorsqu'il se dévoua, et qu'il poussa son cheval à toute bride au milieu des troupes des Latins ? Quand et où aurait-il pu satisfaire sa volupté [1], puisqu'il courait à une mort certaine, et qu'il y courait avec plus d'ardeur qu'Epicure n'en demande pour la recherche de la volupté ? Que si cette action n'avait pas été véritablement louable, ni son fils, dans son quatrième consulat, ne l'aurait imitée ; ni son petit-fils, qui, étant consul, commanda l'armée contre Pyrrhus, et mourut généreusement dans le combat, n'aurait été la troisième victime de sa race qui se serait sacrifiée au salut de la république.

J'abrége ces exemples. Les Grecs m'en fournissent peu : Léonidas, Epaminondas, et trois ou quatre autres [2]; mais si je voulais me mettre à recueillir ceux des Romains, oui; la volupté elle-même viendrait se livrer à la vertu pour se faire enchaîner. Le temps nous manque ; et d'ailleurs, comme A. Varius [3], juge sévère et rigide, lorsqu'on avait produit des témoins dans une affaire et qu'on voulait en produire encore d'autres, disait à celui qui siégeait avec lui : *Ou voilà assez de témoins, ou je ne sais pas ce qu'on entend par assez* ; de même je crois vous avoir assez rapporté de témoignages illustres [4]. Mais vous, Torquatus, vous qui êtes si digne de vos ancêtres, est-ce la volupté qui vous porta, fort jeune encore, à arracher le consulat à P. Sylla et à le faire donner à votre père [5] ?

---

1. On connaît la mort de P. Décius Mus. Dans une guerre contre les Latins, l'oracle consulté avait répondu que l'armée dont le général se dévouerait aux dieux mânes remporterait la victoire. Décius se dévoua, et l'armée romaine enthousiasmée gagna le combat.

2. Cicéron est injuste envers les Grecs.

3. Personnage inconnu.

4. Ce ne sont pas des témoignages qu'il faudrait dans cette discussion philosophique, ce sont des arguments.

5. C'est sous le consulat de Torquatus qu'eut lieu la première conjuration de Catilina et de Pison. (V. *Pro Sylla* et *In Pisonem*)

Votre père fut-il donc aussi un voluptueux? Quel personnage! quel consul! quel citoyen en tout temps et surtout après son consulat! Moi-même, avec son appui, dans des circonstances funestes, j'ai plus songé à la république qu'à moi-même.

Mais qu'il faisait beau vous entendre, lorsque vous mettiez d'un côté un homme nageant dans les plaisirs, sans le moindre sentiment, sans la moindre crainte de douleur; et de l'autre, un homme livré à toutes sortes de douleurs, sans aucun soulagement et sans aucune espérance; que vous demandiez ensuite si l'on pouvait se figurer un homme, ou plus heureux que le premier, ou plus misérable que l'autre; et qu'enfin vous veniez à conclure que la douleur était le plus grand mal, et la volupté le plus grand bien[1]!

CHAPITRE XX.

PORTRAIT DU VOLUPTUEUX ET DE L'HOMME VERTUEUX.

Cicéron répond à Torquatus, qui, après avoir fait le portrait de l'épicurien parfait, avait demandé s'il était possible de concevoir un état plus heureux et plus désirable. — Portrait de Thorius Balbus, homme riche, plein de santé, le type accompli de l'épicurien. — Thorius Balbus était moins heureux, buvant sur un lit de roses, que Régulus mourant à Carthage pour sa patrie.

Vous n'avez pu connaître L. Thorius Balbus[2], de Lanuvium. Il vivait de telle sorte, qu'on ne pouvait s'imaginer de volupté si exquise ni si recherchée dont il ne jouît. Il aimait les plaisirs, il savait les choisir avec goût, il était riche. La superstition était si loin de son âme, qu'il méprisait tous ces petits sacrifices, tous ces petits temples de sa patrie; et il craignait si peu la mort, qu'il a été tué à l'armée, en combattant pour Rome.

Il donnait pour borne à ses désirs, non la division d'Epicure, mais la satiété. Cependant il avait soin de sa santé : il faisait

---

1. Ce dernier paragraphe devrait plutôt appartenir au chapitre suivant.

2. Ce Thorius Balbus est inconnu. On a trouvé son nom sur une pièce d'argent de Lanuvium.

un exercice modéré pour que la faim et la soif pussent assaisonner ses repas ; il ne mangeait que des choses délicates et faciles à digérer ; il buvait d'excellent vin, mais sans se permettre d'excès nuisible. Il se livrait d'ailleurs à tous ces plaisirs sans lesquels Epicure dit qu'il ne comprend pas qu'il y ait de bonheur. Il n'avait aucune incommodité ; il était même capable de soutenir une douleur sans faiblesse, quoique plus disposé à consulter les médecins que les philosophes. Une santé ferme, un teint frais, tous les moyens de plaire, enfin, une vie toute remplie de voluptés, rien ne lui manquait.

Voilà pour vous un homme heureux : votre système vous force à le croire. Et moi je n'ose vous dire qui je lui préfère. La vertu vous le dira elle-même pour moi, et elle n'hésitera pas un moment à lui préférer M. Régulus. Il était retourné volontairement de Rome à Carthage, sans y être contraint que par la foi qu'il en avait donnée aux ennemis : et au milieu de tout ce qu'ils lui font souffrir par les veilles et par la faim, la vertu ne laisse pas de le proclamer plus heureux que Therius buvant sur un lit de roses [1].

Régulus avait été deux fois consul ; il avait commandé de grandes armées ; il avait triomphé : rien de tout cela pourtant ne lui semblait si noble que l'état où il s'était généreusement exposé, pour ne point manquer à sa parole ; et cet état, qui nous paraît aujourd'hui si misérable, était délicieux pour lui qui souffrait. Ce n'est point seulement par la joie et les plaisirs, par les jeux et les ris, compagnie ordinaire de la frivolité, qu'on est heureux : les grandes âmes sont heureuses par leur constance et leur fermeté.

Lucrèce, que le fils d'un roi venait d'outrager, prit les Romains à témoin, et se tua. L'indignation que le peuple en conçut fut cause que Rome, par le moyen de Brutus, se mit en liberté ; et pour honorer la mémoire de cette femme, dès la première année, et son mari et son père furent élevés au consulat. Soixante ans après, L. Virginius, qui n'était qu'un homme du peuple, tua lui-même sa propre fille, plutôt que de souffrir qu'elle fût livrée à la brutalité d'Appius Claudius, qui était alors tout-puissant.

---

1. Comparer le portrait du juste et de l'injuste dans la *République* de Platon.

CHAPITRE XXI.

LA VOLUPTÉ ET LES VERTUS. — LE TABLEAU DE CLÉANTHE.

Il faut que les épicuriens, ou condamnent les actions purement désintéressées, ou abandonnent leur système. — On devrait éprouver de la honte à soutenir Epicure. — L'image fidèle de la doctrine épicurienne a été tracée par Cléanthe, qui montrait à ses auditeurs la volupté assise sur un trône et ayant autour d'elle les vertus pour servantes.

Il faut, Torquatus, ou que vous condamniez ces actions, ou que vous abandonniez la cause de la volupté. Et quelle est, après tout, cette cause en faveur de laquelle on ne peut alléguer aucun des grands hommes de l'antiquité? au lieu que, pour témoins et partisans de la nôtre, nous vous produisons de grands personnages, qui ont passé toute leur vie dans de glorieux travaux, et qui ne voulaient pas même entendre parler de volupté : vous autres épicuriens, vous demeurez muets là-dessus dans vos disputes. Je n'ai jamais ouï nommer dans l'école d'Épicure, ni Lycurgue, ni Solon, ni Miltiade, ni Thémistocle, ni Epaminondas, qui sont dans la bouche de tous les autres philosophes : et aujourd'hui que nous traitons aussi ces matières, Atticus, si profondément instruit de nos antiquités, pourra nous fournir des exemples non moins illustres.

Ne vaut-il pas mieux en dire quelque chose que de remplir tant de volumes de Thémiste seule[1] ? C'est un privilége des Grecs : nous leur devons la philosophie et toutes les belles connaissances; mais il n'en est pas moins vrai qu'ils prennent des libertés qui nous sont interdites. Les stoïciens et les péripatéticiens sont en contestation : ceux-là disent qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête [2]; ceux-ci disent qu'on ne peut trop louer, trop estimer, trop élever ce qui est honnête, mais qu'il ne laisse pas d'y voir encore d'autres

---

1. Thémiste, de Lampsaque, fille de Zoïle. Sur les lettres qu'Epicure lui écrivit, voir DIOGÈNE LAERCE, X, *init.* Epicure lui dédia un livre intitulé *Néoclès*.

2. V. les livres III et IV du *De finibus*.

biens, soit en nous, soit hors de nous [1]. Le combat entre eux est noble et la dispute est illustre, car elle roule toute sur la vertu ; mais, quand on dispute contre les épicuriens, il faut nécessairement entendre souvent parler des plaisirs obscènes dont Épicure lui-même parle très-souvent.

Croyez-moi, Torquatus, ce n'est pas là une opinion que vous puissiez défendre, si vous voulez faire réflexion sur vous-même, sur vos propres sentiments, sur toute votre conduite. Vous serez honteux d'avoir soutenu son parti, quand vous songerez à la peinture que Cléanthe [2] faisait de la volupté. Il voulait que ses auditeurs se figurassent la Volupté représentée dans un tableau, magnifiquement vêtue en reine, et assise sur un trône avec les Vertus autour d'elle, comme ses suivantes, qui, n'ayant d'autre attention qu'à la servir, viendraient, si la peinture le pouvait permettre, s'approcher de temps en temps de son oreille pour l'avertir de ne faire rien qui pût blesser les esprits des hommes, ou qui pût lui causer quelque douleur : « Nous autres Vertus, semblent-elles dire, nous ne sommes faites que pour vous servir, et c'est là tout notre devoir [3]. »

CHAPITRE XXII.

LA VERTU ÉPICURIENNE SE RÉDUIT A L'HYPOCRISIE.

La crainte de la sanction ne peut fonder la vertu. — L'épicurien préférera toujours paraître homme de bien sans l'être, que de l'être et de ne le paraître point. — Torquatus lui-même n'oserait pas révéler à tous les principes de sa morale, qui deviennent nécessairement les principes de ses actions.

Mais Épicure, me direz-vous, et c'est là votre fort, nie qu'on

---

1. V. le livre V.

2. Cléanthe, né à Assos, en Eolie, vers l'an 310 environ, se destinait au métier d'athlète, lorsqu'il connut Zénon à Athènes. Contraint par la pauvreté à se mettre au service des jardiniers d'Athènes, il passait les nuits à arroser les plantes, les jours à entendre Zénon et à étudier. Il succéda à Zénon dans l'enseignement du Portique.

3. Ce tableau piquant représente de la manière la plus fidèle le sys-

puisse vivre agréablement, si l'on ne vit honnêtement; comme si je ne voulais que savoir ce qu'il affirme ou ce qu'il nie. Non, il s'agit ici de voir ce que doit dire un homme qui met le souverain bien dans la volupté. Eh! quelle raison m'apporterez-vous pour prouver que Thorius[1], C. Hirrius Postumius, et Orata, leur maître à tous, n'aient pas vécu agréablement? Épicure lui-même soutient que la vie des gens voluptueux n'est point blâmable, pourvu qu'ils ne soient point assez faibles pour se laisser aller à de vaines cupidités et à de vaines frayeurs[2]. Et en promettant le remède des unes et des autres, il promet toute licence à la volupté. Il dit, en effet, qu'il ne trouve aucun sujet de reproche dans la vie d'un voluptueux qui ne désire ni ne craint rien. Il n'est donc pas possible qu'en rapportant tout à la volupté, vous n'abandonniez pas la vertu : car celui qui ne s'abstient de l'injustice que par intérêt personnel ne mérite point le nom d'homme juste. Vous connaissez le vers :

N'est point pieux qui ne l'est que par crainte.

Il n'y a rien assurément de plus vrai; car un homme qui n'est juste que parce qu'il craint, n'est point juste; et il cessera de l'être dès qu'il cessera de craindre. Or, il cessera de craindre, s'il peut cacher son injustice, ou s'il est assez puissant pour la soutenir; il aimera toujours mieux paraître homme de bien sans l'être, que de l'être et de ne le paraître pas[3]. Ainsi vous voyez qu'au lieu d'une justice vraie et solide, vous nous proposez une justice fausse et simulée; et vous nous ordonnez, en quelque sorte, de mépriser le témoignage infaillible

---

tème utilitaire tel qu'Epicure l'a conçu, tel que le concevront Hobbes, Bentham et Stuart-Mill. V. les Extraits et Documents.

1. Cicéron a parlé un peu plus haut de ce Thorius. Hirrius (Pline, IX, 55) fut le premier qui fit un vivier de murènes ou de lamproies. Pour Orata, qui s'appelait Sergius, Pline (L. IX, ch. 55) dit que ce fut le premier qui fit parquer des huîtres et qui inventa les bains suspendus. V. Varron, *de Re rusticâ*, 3; Macrobe, *Saturnales*, L. III, ch. 15, et Valère Max., L. IV, c. 1.

2. V. plus haut, ch. VII et VIII.

3. C'est la parole socratique retournée : « Il faut s'appliquer, non à paraître homme de bien, mais à l'être. »

de notre conscience, pour obéir aux incertitudes de l'opinion[1].

On peut dire de toutes les autres vertus ce que je viens de dire de la justice : c'est les fonder en l'air que de les fonder sur la volupté, comme vous faites. Pourrions-nous alors, par exemple, admirer dans l'ancien Torquatus une véritable force d'âme? Vous avez beau me dire que je ne puis vous corrompre : j'aime à parler des grands hommes de votre famille et de votre nom; et même j'ai toujours devant les yeux combien, dans les temps que tout le monde sait, A. Torquatus me donna des marques d'amitié qui me seront toujours chères. Elles devraient pourtant me l'être bien moins, si je croyais qu'en cela il n'eût regardé que son intérêt et non pas le mien [2], à moins que vous n'en reveniez à dire que tout le monde a toujours intérêt de bien faire. Si vous le dites, j'ai gagné ; car je ne prétends autre chose dans notre dispute, sinon que le fruit du devoir est le devoir même [3]. Mais ce n'est pas là ce que veut votre sage; il veut tirer la volupté de toutes choses, comme un salaire qu'il exige [4].

Je reviens à l'ancien Torquatus. Si ce fut en vue de la volupté qu'il en recevrait, qu'il combattit contre le Gaulois auprès de l'Anio, et s'il lui arracha ce collier auquel il dut son surnom pour quelque autre motif que pour faire une action digne d'un homme de courage, il n'est plus tel pour moi. Que si la modestie, l'honneur, la pudeur, en un mot la tempérance, ne se maintiennent que par la crainte de la punition ou de l'infamie, et si elles ne se conservent, pour ainsi dire, par leur propre sainteté [5]; à quels adultères, à

1. Les critiques de Cicéron sont souvent superficielles; mais, quand il est question de la justice et des vertus sociales, il reprend l'avantage. L'épicurisme peut encore se soutenir lorsqu'il s'agit des vertus individuelles : l'intérêt individuel s'accorde assez bien avec la sagesse, la tempérance, le courage; mais il ne saurait produire la justice. La morale utilitaire, fondée sur l'hypothèse de l'égoïsme universel, ne peut expliquer ni inspirer le désintéressement qu'exige la société humaine.

2. Réflexion fort juste : la morale de l'intérêt supprime toute reconnaissance.

3. C'est la maxime familière aux stoïciens que Sénèque exprimera en disant : *gratuita est virtus; virtutis præmium ipsa virtus.*

4. Il veut tirer le plaisir des choses extérieures, au lieu de le tirer, comme le stoïcien, de sa propre conscience, et il méconnaît l'essence de la vertu, qui est de ne vouloir point de salaire.

5. Belle idée, que Cicéron ne sait pas développer.

quelles débauches honteuses ne se laissera-t-on point aller, dès qu'on pourra être sûr du secret ou de l'impunité!

Mais que veut dire, à votre avis, Torquatus, qu'étant du nom, du mérite et de la réputation dont vous êtes, vous n'osiez pas avouer devant tout le monde ce qui vous fait agir et penser, quel est votre plan, votre but, et ce que vous jugez de plus excellent dans la vie? Quand vous entrerez en charge, et que vous serez monté à la tribune, il faudra que vous déclariez au peuple quelles seront les règles de votre juridiction: et peut-être même, suivant la coutume, direz-vous quelque chose de vos ancêtres et de vous: eh bien! proclamerez-vous alors que, dans toute votre magistrature, vous ne ferez rien que pour l'amour de la volupté, et que vous n'avez jamais rien fait jusqu'ici que dans la même vue? Me croyez-vous donc si dépourvu de sens, me direz-vous, que j'aille parler de la sorte devant une multitude ignorante? Mais dites-le du moins quand vous serez dans le tribunal à rendre justice; ou, si vous craignez le monde dont vous serez alors environné, dites-le dans le sénat. Vous n'en ferez rien; et pourquoi, si ce n'est parce que ce serait faire un honteux aveu? Vous nous prenez donc, Triarius et moi, pour des gens à qui l'on puisse tout dire [1]?

CHAPITRE XXIII.

LA DOCTRINE EPICURIENNE REPOSE SUR L'HYPOCRISIE.

La doctrine épicurienne n'est pas difficile à comprendre: mais ses défenseurs n'osent en montrer qu'une partie.

Mais soit; c'est le mot de volupté qui manque de noblesse;

---

1. Argument *ad hominem* qui n'a pas grande valeur philosophique. Cicéron cherchait à faire honte aux épicuriens de leurs propres doctrines. En quoi il n'avait pas tort; mais il dépassait souvent la mesure. Dans une lettre à Cassius, il va jusqu'à lui dire : « Ta philosophie est à la cuisine, *in culinâ*. » Cassius, dans sa réponse, proteste, relève ces mots et ajoute : « Ceux que tu appelles φιλήδονοι sont φιλόκαλοι et φιλοδίκαιοι. » (*Lettres*, IX, 18, 19.)

c'est nous peut-être qui ne l'entendons pas. Voilà votre réponse ordinaire. Quelle difficulté, en effet, quelle obscurité ! Quoi ! lorsqu'on parle d'atomes et d'intermondes [1], choses qui ne sont ni ne peuvent être, j'entendrai bien ce qu'on veut dire; et je ne pourrai pas comprendre ce que c'est que la volupté, que les moineaux mêmes connaissent? Mais que direz-vous si je vous fais avouer que, non-seulement je connais ce que c'est que la volupté en général, qui n'est autre chose qu'un mouvement agréable dans les sens, mais que je sais aussi ce que c'est que la volupté dont vous entendez parler, tant celle que je viens de dire, que vous appelez *volupté en mouvement*, et qui peut recevoir diverses modifications, que celle que vous appelez *volupté stable*, qui ne peut recevoir d'accroissement, et que vous faites consister dans l'absence de la douleur [2]?

Je veux qu'il ne s'agisse que de celle-ci: en quelle assemblée oserez-vous jamais dire que vous ne faites rien que pour n'avoir aucune douleur [3]? Que si cela ne vous paraît pas encore assez honnête à dire, dites que vous ne ferez rien, ni dans toute votre magistrature, ni dans tout le cours de votre vie, que pour votre propre utilité; rien que ce qui vous conviendra; rien enfin que pour l'amour de vous-même. Quels cris ne s'élèveront point alors contre vous, et quelle espérance vous restera-t-il d'obtenir le consulat, qui paraît vous être destiné? Quoi! vous suivrez secrètement, et ne laisserez voir qu'à vos amis les plus intimes, des sentiments que vous n'oseriez témoigner en public? Au contraire, vous avez toujours à la bouche, comme les péripatéticiens et les stoïciens, les mots « d'équité, de devoir, de droiture et d'honnêteté; » vous dites « qu'il ne faut rien faire qui ne soit digne de l'empire, digne du peuple romain ; qu'il faut braver tous les périls pour la république, mourir pour la patrie. »

Quand vous parlez ainsi dans les tribunaux, au sénat, nous

---

1. Les *intermondes* (*intermundia*, τὰ μετακόσμια, τὰ μεταξὺ κόσμων διαστήματα) sont les intervalles vides qui, selon Epicure, séparent les divers mondes formés par la rencontre des atomes. C'est là que les dieux, immobiles au milieu des mouvements des sphères, jouissent de l'éternelle félicité du repos.

2. Cicéron revient sans cesse sur les mêmes idées.

3. Encore une répétition.

vous admirons, imbéciles que nous sommes, et vous en riez en vous-même : car, dans tout cela, pas un mot de volupté, ni de celle que vous appelez *en mouvement*, et que toute la ville, toute la campagne, tout ce qui parle notre langue, appelle volupté aussi bien que vous ; ni de celle qui est *stable*, et que personne n'a jamais nommée volupté, que vous seuls.

CHAPITRE XXIV.

CRITIQUE DE L'AMITIÉ ÉPICURIENNE. — L'UTILITÉ ET L'AMITIÉ.

Il ne reste plus, dans la doctrine épicurienne, de place pour l'amitié. — L'amitié véritable suppose qu'on aime les autres pour eux-mêmes, non pour soi. — Si l'utilité seule a formé l'amitié, une utilité plus grande la rompra.

Voyez si vous faites bien de parler comme nous, quand vous pensez si différemment. Il serait indigne de vous de composer votre visage et votre démarche, afin de paraître plus grave ; et vous ne craindrez pas de vous composer de telle sorte dans vos discours, que vous parlerez d'une façon, pendant que vous penserez d'une autre ; vous changerez même de sentiments comme d'habits ; vous aurez chez vous des opinions secrètes, et vous tromperez le peuple en gardant pour vous la vérité ! Encore une fois, est-ce bien ? Pour moi, je ne crois de bonnes opinions que celles qui sont honnêtes, qui sont louables, qui sont glorieuses, qu'on peut laisser voir dans le sénat, devant le peuple, en toutes sortes d'assemblées, et qui n'exposent pas un homme à penser sans honte ce qu'il a honte de dire.

Mais quelle place resterait-il à l'amitié ? peut-on être ami d'un autre sans l'aimer pour lui-même ? Aimer, d'où nous est venu le mot d'amitié, qu'est-ce autre chose que de vouloir toute sorte de bien à quelqu'un, quand même il ne nous en reviendrait rien ? Il ne me sera pas inutile, direz-vous, d'être ami désintéressé. Dites plutôt que vous pourrez trouver quelque avantage à le paraître ; car pour l'être, c'est ce qui est

impossible, à moins que vous n'aimiez véritablement, parce que l'amitié n'a sa source qu'en elle-même.

Mais c'est à l'utilité que je m'attache, direz-vous. Votre amitié subsistera donc tant que vous y trouverez de l'utilité; et si l'utilité en a fait la liaison, le défaut d'utilité en fera aussi la rupture.

Que ferez-vous pourtant lorsque votre ami, comme il arrive souvent, viendra à ne pouvoir plus vous être utile? L'abandonnerez-vous aussitôt? Quelle amitié! Continuerez-vous à l'aimer? Sera-ce alors être d'accord avec vous-même, vous qui avez soutenu que l'amitié n'est désirable que pour l'utilité qu'on en retire? « Mais si je cessais d'être son ami, j'aurais à craindre la haine publique. » Pourquoi, si ce n'est parce que la chose est d'elle-même honteuse? Et si vous persistez, par suite de cette crainte, il faudra que, pour secouer un attachement inutile, vous souhaitiez que la mort vous délivre de votre ami. Que si, non-seulement vous n'en retirez aucune utilité, mais que de plus vos affaires en souffrent, qu'il faille vous donner de grandes peines pour lui, et même exposer votre vie, ne viendrez-vous point alors à songer que chacun est né pour soi? Vous donnerez-vous en otage à un tyran pour sauver la vie à votre ami, comme ce pythagoricien qui se remit entre les mains du tyran de Sicile [1]? Nouveau Pylade, direz-vous que vous êtes Oreste, afin de mourir à sa place? ou si vous étiez Oreste, vous nommeriez-vous pour sauver Pylade? et si vous n'y pouviez réussir, demanderiez-vous à périr avec lui [2]?

1. On connaît l'histoire de Damon et de Pythias. Pythias, condamné à mort par Denys le tyran, demanda quelques jours de délai : Damon le pythagoricien se remit comme otage entre les mains du tyran, et Pythias resta libre; mais il revint au jour prescrit pour reprendre sa place et subir sa peine. Le tyran touché lui fit grâce.

2. Voir, dans les Extraits d'Epicure, ce qui concerne l'amitié. V. aussi les Extraits d'Helvétius et de Bentham; Epicure a dit : « Il faut quelquefois mourir pour son ami. »

CHAPITRE XXV.

CRITIQUE DE L'AMITIÉ ÉPICURIENNE (*suite*). LES AMIS D'ÉPICURE.

Quoique la doctrine d'Épicure supprime la véritable amitié, Epicure et ses disciples ne cessent de la louer et de la pratiquer. Cette contradiction pratique n'excuse ni ne justifie leur doctrine morale.

Oui, sans doute, vous le feriez, Torquatus ; car je crois qu'il n'y a rien de louable et de glorieux que la crainte de la douleur ou de la mort pût vous empêcher de faire. Mais il ne s'agit pas ici de ce que vous feriez par grandeur d'âme ; il ne s'agit que de votre opinion. Celle que vous soutenez, et les préceptes que vous approuvez, renversent l'amitié de fond en comble, quoique votre maître ne cesse de l'élever jusqu'au ciel. Mais vous dites qu'il a été lui-même très-ferme dans ses amitiés : encore une fois, je ne nie pas qu'il n'ait été un homme de probité, un homme doux et humain [1] ; ce n'est pas de ses mœurs qu'il est question, c'est de sa doctrine. Je laisse aux Grecs leur emportement et leur aigreur dans la dispute, et les injures dont ils accablent ceux qui ne sont pas de leur sentiment [2]. Mais s'il est vrai qu'il ait été fidèle en amitié (car je n'affirme rien là-dessus), il n'en a pas moins fait un mauvais système.

« Mais il a eu, dites-vous, de nombreux approbateurs. » Avec raison, peut-être ; mais le témoignage de la multitude est un argument assez faible ; car, dans tous les arts, dans tous les genres d'étude, dans toute espèce de science, comme dans la vertu même, rien n'est plus rare que d'y exceller.

Par cela même qu'Épicure a été homme de bien, qu'il y a toujours eu et qu'il y a encore beaucoup de ses sectateurs fermes dans leurs amitiés, graves et constants dans toute leur conduite, et se gouvernant, non d'après la volupté, mais d'après le devoir, on reconnait combien la vertu l'emporte sur

1. Sénèque et Diogène Laërce rendent le même témoignage à Epicure.

2. Allusion aux injures que les péripatéticiens, les académiciens et surtout les stoïciens prodiguèrent souvent à Epicure.

la volupté. En effet, quelques-uns vivent de manière à réfuter leur opinion par leur vie. Tandis qu'assez d'autres gens disent beaucoup mieux qu'ils ne font, ceux-ci, au contraire, font beaucoup mieux qu'ils ne disent.

CHAPITRE XXVI.

CRITIQUE DE L'AMITIÉ ÉPICURIENNE (*suite*).

LE TROIS THÉORIES ÉPICURIENNES SUR L'AMITIÉ.

1° *Théorie d'Epicure :* — On aime ses amis pour soi-même. — Elle est réfutée par les arguments précédents.

2° *Théorie de certains épicuriens :* — On finit par aimer ses amis pour eux-mêmes. — C'est une inconséquence au système d'Epicure.

3° *Théorie d'autres épicuriens :* — L'amitié naît d'une sorte de pacte tacite par lequel les amis s'engagent à un désintéressement mutuel. — Cette théorie, en plaçant toujours le fondement de l'amitié dans l'intérêt, fait que, l'intérêt variant, l'amitié cessera et le pacte sera rompu.

Mais tout cela ne va pas à notre but. Arrêtons-nous à ce que vous avez dit sur l'amitié. Il m'a semblé n'y reconnaître qu'une maxime d'Épicure: que l'amitié était inséparable de la volupté, puisque, sans l'amitié, on ne pourrait vivre en sûreté, ni sans crainte, ni avec plaisir [1]. Je crois y avoir assez répondu. Ce que vous avez dit ensuite est plus honnête, et ce n'est pas d'Épicure, que je sache, mais de quelques nouveaux épicuriens : que d'abord c'est pour sa propre utilité qu'on cherche à se faire des amis, mais que, l'amitié une fois affermie par l'habitude, c'est pour eux qu'on les aime, sans aucune vue d'utilité. Quoiqu'on puisse encore faire ici plus d'une objection, je prends pourtant ce qu'on me donne. Si ce n'est pas assez pour eux, c'en est assez pour moi. Ils conviennent enfin qu'on peut faire quelque chose de bien sans aucune vue d'utilité [2].

---

1. V. plus haut, l. I, ch. XX.

2. Peut-être cette théorie sur l'amitié ne renfermait-elle pas la contradiction qu'y croit apercevoir Cicéron ; peut-être faut-il y voir le germe des théories de Stuart-Mill et de l'Ecole anglaise. D'après Stuart-Mill ce qu'on aime et ce qu'on recherche d'abord pour autre chose,

Vous avez encore avancé que d'autres, parmi vous, disent que les gens sages s'obligent, par une espèce de traité, d'avoir les uns pour les autres les mêmes sentiments qu'ils ont pour eux-mêmes; que cela se peut faire; que même cela s'est fait souvent, et que rien ne peut contribuer davantage à la volupté. Mais, s'ils ont pu faire le traité de s'aimer réciproquement sans nul intérêt, que ne font-ils celui d'aimer de même, sans nul intérêt, la justice, la tempérance et toutes les autres vertus? Au fond, si l'on ne contracte amitié que dans la vue de l'utilité qui peut en revenir, et si ce n'est l'amitié même qu'on cherche dans l'amitié, qui doute qu'à l'occasion on ne vienne à préférer ses biens, ses revenus, tous ses intérêts à ses amis?

Rappelez encore ici, vous en êtes le maître, les belles choses qu'Épicure a dites à la louange de l'amitié: je ne cherche pas ce qu'il dit, mais ce qu'il peut dire d'après son système. « On se fait des amis pour l'utilité ! » Croyez-vous donc que Triarius puisse vous être plus utile que les greniers que vous avez à Pouzzoles [1] ? Rassemblez tous vos lieux communs. « Des amis nous protégent ! » Mais ne trouvez-vous pas assez de protection en vous-même, dans les lois, et dans les liaisons et les habitudes que vous avez d'ailleurs? Pour le mépris, vous n'avez pas à le craindre. Vous échapperez facilement à la haine et à l'envie de vos concitoyens: Épicure donne là-dessus des préceptes. Mais vous qui faites un si noble usage de vos grands biens, vous n'aurez pas besoin, pour votre défense, de cette amitié de Pylade [2]; la bienveillance publique vous sert de rempart. « Mais ne faut-il pas, direz-vous, quelque confident de toutes nos idées gaies ou tristes, en un mot de nos secrets? » Confiez-les à vous-même, ou, si vous voulez un confident, un ami ordinaire peut vous suffire. Admettons cependant que tout cela puisse servir: quelle comparaison à faire, pour l'utilité, avec une si grande fortune? Ainsi vous voyez

---

pour le plaisir, finit, en vertu de l'habitude et de l'association des idées, par sembler aimable et désirable pour lui-même. V. les Extraits, et plus haut, l. I, ch. XX.

1. Pouzzoles était le grand entrepôt du commerce de l'Italie avec la Sicile, l'Afrique et l'Egypte. Les greniers dont parle Cicéron servaient à recevoir les grains que fournissait surtout l'Egypte.

2. Allusion à ce qui a été dit plus haut, ch. XXIV.

que, si vous fondez l'amitié sur l'amitié même, il n'y a rien de plus excellent; mais que, si vous l'établissez sur l'utilité, les revenus de vos terres l'emporteront sur les liaisons les plus intimes [1]. Il faut que ce soit moi-même que vous aimiez, et non ce qui est à moi, pour que nous puissions être de vrais amis [2].

QUATRIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE

Théorie épicurienne du bonheur.

CHAPITRE XXVII.

DE LA CERTITUDE ET DE LA DURÉE DU BONHEUR, SELON EPICURE.

Le véritable bonheur est celui qui dépend de nous seuls; Epicure, plaçant le bonheur dans la volupté, le fait dépendre des choses extérieures; il lui ôte ainsi son caractère essentiel : l'indépendance. — Mais, dira Epicure, ce qui ne dépend pas du sage, c'est la durée; or la durée ne fait rien au bonheur : le bonheur en lui-même n'est pas amoindri parce que sa durée est bornée. — Réponse de Cicéron : La durée ajoute à la douleur; elle ajoutera donc au plaisir. Ce qui fait la supériorité du bonheur des dieux sur celui des hommes, c'est son éternité.

Mais je m'étends trop sur une chose très-évidente [3] : car, après avoir démontré qu'il ne peut y avoir ni vertu ni amitié si l'on rapporte tout à la volupté, de nouvelles preuves semblent inutiles. Cependant, pour répondre à tout, je vais examiner en peu de mots le reste de votre discours.

---

1. Epicure eût essayé de nier cette conséquence. Selon lui, l'utilité qu'on retire de l'amitié devait l'emporter autant sur l'utilité qu'on retire de la richesse, que les plaisirs de l'âme l'emportent sur ceux du corps.

2. « Me ipsum ames oportet, non mea, si veri amici futuri sumus. » — Heureuse formule.

3. Cicéron est toujours trop disposé à croire à l'évidence des choses qu'il affirme.

Puisque le but de la philosophie est le bonheur, et que c'est pour cela que les hommes l'ont étudiée [1]; que, parmi bien d'autres opinions, la vôtre le place dans la volupté, comme elle fait consister le malheur de la vie dans la douleur, il faut voir d'abord ce que c'est, selon vous, que de vivre heureusement.

Vous conviendrez, je crois, que, s'il est vrai que le bonheur existe, il doit dépendre du sage. Un bonheur qu'on pourrait perdre ne serait pas le vrai bonheur. Or, qui peut espérer jouir toujours d'un bonheur périssable et fragile [2]? Mais celui qui se défie de la perpétuité de son bonheur, craint nécessairement de devenir malheureux en le perdant. Or, personne ne peut être heureux avec la crainte de très-grands maux. Personne ne peut donc être heureux [3].

Ce n'est point, en effet, par quelque partie de la vie, mais par la vie tout entière, qu'on doit juger du bonheur. On ne peut appeler une vie heureuse, si elle ne l'est parfaitement et absolument, ni dire quelqu'un heureux à un moment, malheureux à un autre: car celui qui s'estimera pouvoir être malheureux ne sera pas heureux. Mais lorsque, par la sagesse, on s'est rendu la vie heureuse, elle est aussi stable que la sagesse même dont elle est l'ouvrage; et alors il n'est plus besoin d'attendre la fin de la vie pour juger du bonheur, comme Solon, dans Hérodote, l'enseigne à Crésus [4].

---

1. Le mot même de *philosophie* désignait pourtant autre chose que la recherche du bonheur.

2. Le bonheur, tel que le conçoivent les épicuriens.

3. Dans la doctrine d'Epicure. Ce syllogisme a dû être emprunté par Cicéron à quelque ouvrage stoïcien. D'après les stoïciens, en effet, l'essence même du bonheur, c'est qu'il dépend de nous. Le faire dépendre des choses extérieures, par exemple du plaisir et de la peine que les événements peuvent nous donner ou nous ôter, c'est le méconnaître et le nier. Le véritable bonheur réside dans la véritable liberté de l'âme et dans la conscience de cette liberté. Le bonheur ainsi conçu peut être absolu, parce qu'il ne dépend que de nous.

4. On se rappelle le récit d'Hérodote. Crésus demandant à Solon quel était, à son avis, l'homme le plus heureux du monde, Solon lui nomma d'abord Tellus d'Athènes, puis Cléobis et Biton. Le roi, qui s'attendait à être nommé, entra en colère (Hérodote, I, 32) : « Athénien, » dit-il, faites-vous donc si peu de cas de ma félicité, que vous me ju- » giez indigne d'être comparé avec de simples citoyens? — Seigneur,

Mais, disiez-vous, Épicure prétend que la longueur du temps ne fait rien pour le bonheur, et que la volupté dont on jouit pendant quelques instants n'est pas moindre en elle-même que celle qui dure toujours[1].

Étrange contradiction ! Lui qui met le souverain bien dans la volupté, il nie que la volupté puisse être plus grande dans un temps infini que dans un espace de temps limité. Pour celui qui met le souverain bien dans la vertu, il est bien fondé à dire que la vie est parfaitement heureuse dès que la vie est parfaite, et qu'ainsi le temps n'ajoute rien au souverain bien. Mais celui qui croit que c'est la volupté qui rend la vie heureuse, ne peut pas dire raisonnablement la même chose : car, si la durée de la volupté n'ajoute rien à la volupté, la durée de la douleur n'ajoute rien non plus à la douleur ; et si la durée de la douleur augmente la douleur, il faut nécessairement que la durée de la volupté augmente aussi la volupté, et la rende plus désirable[2].

Pourquoi donc Épicure, en parlant du Dieu suprême, l'appelle-t-il toujours bienheureux et éternel ? Car si l'éternité du bonheur ne fait rien au bonheur, Jupiter n'est pas plus heureux que lui, puisqu'ils jouissent tous deux du même souve-

---

« reprit Solon, vous me demandez ce que je pense de la vie humaine « ai-je donc pu vous répondre autrement, moi qui sais que la di- « vinité est jalouse du bonheur des humains, et qu'elle se plaît à le « troubler ? Car, dans une longue carrière, on voit et l'on souffre bien « des choses fâcheuses. Je donne à un homme soixante-dix ans pour « le plus long terme de sa vie. Ces soixante-dix ans font vingt-cinq « mille cinq cent cinquante jours. Or, de ces vingt-cinq mille cinq cent « cinquante jours, vous n'en trouverez pas un qui amène un événe- » ment absolument semblable. Il faut donc convenir, seigneur, que « l'homme est sujet à mille accidents. Vous avez certainement des ri- « chesses considérables, et vous régnez sur un peuple nombreux ; mais « je ne puis répondre à votre question que je ne sache si vous avez « fini vos jours dans la prospérité. Rien de plus commun que le mal- « heur dans l'opulence et le bonheur dans la médiocrité. L'homme « pauvre, d'ailleurs, s'il a l'usage de tous ses membres, s'il jouit d'une « bonne santé, s'il est heureux dans ses enfants, si, enfin, à tous ces avan- « tages il ajoute celui d'une bonne mort, cet homme-là est celui que vous « cherchez ; c'est lui qui mérite d'être appelé heureux. »

1. V. plus haut l. I, ch. XIX, § 63. V. aussi les Extraits d'Épicure.

2. Argument à peu près sans réplique, mais qui n'attaque qu'un côté secondaire de la doctrine épicurienne.

rain bien, qui est la volupté [1]. « Mais Épicure est sujet à la douleur. » La douleur n'est rien pour lui ; car il prétend que, quand même on le brûlerait, il ne laisserait pas de dire : *Que cela est doux* [2] !

Par où donc Jupiter peut-il l'emporter sur lui, s'il ne l'emporte par l'éternité ? Que peut-il même y avoir de bon dans l'éternité, si ce n'est la jouissance d'une souveraine volupté, et éternelle ? Mais de quoi sert-il de parler magnifiquement, quand on se contredit ? Le bonheur de la vie, selon vous, consiste dans la volupté du corps ; j'ajouterai, et même dans celle de l'esprit, pourvu que celle-ci, comme vous le prétendez, dépende de l'autre. Or, cette volupté, qui pourra l'assurer pour toujours au sage ? Les choses qui donnent de la volupté ne dépendent pas de lui, dès que ce n'est pas dans la sagesse que vous faites consister son bonheur, mais dans les choses que vous prétendez que la sagesse doit acquérir pour la volupté, et qui, étant entièrement étrangères à la sagesse, sont sujettes au hasard. Le bonheur est alors dans les mains de la fortune : et cependant Épicure dit que la fortune n'est rien pour le sage [3].

CHAPITRE XXVIII

DE LA POSSIBILITÉ DU BONHEUR, SELON EPICURE.

Jusqu'à quel point le bonheur est-il toujours à la portée du sage ? — Des prétendues richesses naturelles d'Epicure. — Examen de cette maxime épicurienne : « On peut percevoir non moins de plaisir des choses les plus viles que des choses les plus précieuses. » — La crainte de la douleur dans la doctrine d'Epicure. — Si le bonheur épicurien consiste dans « le sentiment et l'espoir du bon état de la chair, » c'est un bonheur facile à détruire.

Tout cela, direz-vous, est peu considérable. Épicure nous

1. C'est précisément ce que soutenait Epicure : « Qu'on me donne, disait-il, du pain et de l'eau, et je suis prêt à le disputer de félicité à Jupiter même : ἔλεγεν ἑτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι, μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ (Stob, *Florileg* , XVII, 30). — Le sage stoïcien en eût dit autant ; mais il n'aurait même pas eu besoin de pain et d'eau.

2. V. les Extraits.

3. V. plus haut. l. I, ch. XIX, et les Extraits d'Epicure.

apprend que le sage est assez riche des seuls biens de la nature, qui sont toujours sous notre main. Soit, et je pense comme lui; mais voici encore une contradiction. Il soutient qu'il n'y a pas moins de volupté à se nourrir des choses les plus viles, et à ne boire que de l'eau, qu'à jouir de tout le luxe de la table.[1] S'il disait que, pour vivre heureusement, il n'importe pas de quoi on vive, j'en serais d'accord; et je le louerais même, car il dirait vrai. Et quand Socrate, qui ne faisait nul cas de la volupté, dit que le meilleur assaisonnement du boire et du manger est la soif et la faim, je l'écoute[2]; mais je n'écoute pas un homme qui, rapportant tout à la volupté, parle comme Pison Frugi [3] et vit comme Gallonius [4], car je ne puis croire qu'il exprime sa véritable pensée.

Il dit que les biens de la nature sont sous notre main, parce

---

1. V. les Extraits d'Epicure.

2. C'était une des paroles familières à Socrate. V. les *Mémorables*, I, 3 : « Socrate ne prenait de nourriture qu'autant qu'il en pouvait prendre avec plaisir; et quand il se mettait à manger, l'appétit lui servait d'assaisonnement; toute boisson lui était agréable, parce qu'il ne buvait pas sans avoir soif. » « Le sophiste Antiphon vint un jour le voir, et lui parla ainsi : « Je croyais, Socrate, que ceux qui professent la philosophie devaient être plus heureux; mais il me semble que vous tirez de la sagesse un parti tout contraire. A la manière dont vous vivez, un esclave traité comme vous ne resterait pas chez son maître. Vous faites votre nourriture des mets les plus grossiers et des plus viles boissons. C'est peu d'être couvert d'un méchant manteau qui vous sert hiver comme été; vous n'avez ni chaussure ni tunique. De plus, vous refusez de l'argent. — Antiphon, répondit Socrate, vous me paraissez croire que je vis bien tristement, et, j'en suis sûr, vous aimeriez mieux mourir que de vivre comme moi. Voyons donc ce que vous trouvez de si dur dans ma façon de vivre..... Vous méprisez mes aliments; sont-ils moins salubres que les vôtres, moins nourrissants, plus difficiles à trouver, plus rares et plus chers? ou bien enfin les mets que l'on vous assaisonne sont-ils plus agréables à votre palais que ceux que je me procure? Ignorez-vous qu'avec un bon appétit on n'a pas besoin d'assaisonnement? » (*Mémorables*, I, 6.) « Un autre se plaignait d'éprouver du dégoût à table : — Acumène, lui dit-il enseigne un bon remède à ce mal. — Lequel? — C'est de manger peu; les mets en paraissent plus agréables; on dépense moins, et l'on se porte mieux. » (*Ibid.*, III, 12.)

3. Calpurnius Pison, surnommé *Frugi* à cause de sa sobriété proverbiale. (V. *Tusc.*, III, 20).

4. Epicure vivait-il comme Gallonius? (V. ch. VIII, 24.)

qu'elle se contente de peu. Sans doute, si vous n'attachiez pas tant de prix à la volupté. Lorsqu'il dit ensuite que *les choses les plus viles ne font pas moins de plaisir à manger que les plus exquises,* non-seulement il manque de jugement, mais il manque aussi de goût. C'est à ceux qui méprisent la volupté de dire qu'ils ne préfèrent pas un esturgeon à un hareng. Mais un homme qui met, comme lui, le souverain bien dans la volupté, ne doit pas juger des choses par la raison, mais par les sens, et il doit regarder comme meilleur ce qui les flatte le plus.

Mais je veux qu'on puisse avoir de grandes voluptés pour peu, et presque pour rien ; je veux qu'on ne trouve pas moins de plaisir au cresson qui était, suivant Xénophon, la nourriture des Perses, qu'aux tables syracusaines dont Platon blâme si fort les délices [1] ; enfin je veux que la volupté soit aussi facile à avoir qu'il vous plaira de le supposer : que dirons-nous de la douleur, dont les tourments sont quelquefois si cruels que, si la douleur est le plus grand des maux, il est impossible que la vie, dans de grandes douleurs, soit heureuse ? Métrodore, qui est presque un autre Épicure, dit que « c'est être heureux que d'avoir une bonne constitution, et de pouvoir s'assurer qu'elle sera toujours bonne [2]; » mais quelqu'un peut-il s'assurer d'être en santé, je ne dis pas toute une année, mais tout un jour ? On craindra donc le plus grand des maux, la douleur, même absente ; car elle peut survenir à tout moment. Et quel est le bonheur compatible avec la crainte du plus grand des maux ?

Mais Épicure a donné le secret de ne pas se soucier de la douleur. Il y a d'abord de l'absurdité à dire qu'on doive ne pas se soucier d'un très-grand mal : mais quel est, au fond, le secret qu'il donne ? « Une très-grande douleur dure peu. » Premièrement, qu'entendez-vous par durer peu ? et ensuite, par une très-grande douleur ? Quoi ! une très-grande douleur ne peut pas durer plusieurs jours ? Prenez garde qu'elle ne puisse durer plusieurs mois, à moins que vous n'entendiez

1. V. Xénophon, *Cyropédie*, I, 11; *Tusc.*, v, 99; Platon, *Lettre* VII; *Tusc.*, V, XXXV, 100.

2. Métrodore a dit en effet : « Quel autre bien y a-t-il pour l'âme que le « bon état de la chair (τὸ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα) et une sûre espérance à son sujet (περὶ ταύτης) ? » Clem. Alex., *Strom.*, II, 179. Cf. Plut., *Non pos. suav.*, 1089.

parler d'une douleur qui tue sur-le-champ. Mais qui craint une pareille douleur? Calmez plutôt celle dont j'ai vu tourmenté un de mes amis, Cn. Octavius[1], fils de Marcus, le meilleur et le plus aimable des hommes. Combien n'éprouva-t-il pas de souffrances, non pas une seule fois et peu de temps, mais à de fréquentes et longues reprises! En quel étrange état ne l'ai-je point vu, lorsqu'il sentait par tout le corps un feu qui le dévorait! Et cependant, comme la douleur n'est réellement pas le souverain mal, il n'était pas malheureux, il était souffrant. Le malheur eût été de vivre honteusement au milieu des voluptés et des vices.

CHAPITRE XXIX.

DES REMÈDES CONTRE LA DOULEUR.

« Si la douleur est vive, elle est courte, » dit Epicure. Ce n'est pas vrai en fait. — Le seul remède contre la douleur, remède dont ne peuvent user les épicuriens, c'est la grandeur d'âme et le courage moral.

Ainsi, quand vous dites qu'une grande douleur est courte et que celle qui est longue est légère, je ne sais pas trop ce que cela signifie; car j'ai vu des douleurs vives et longues.

Il y a quelque chose qui les rend plus tolérables que tout ce que vous proposez, mais que vous ne sauriez mettre en usage, vous qui n'aimez point la vertu pour elle-même. Ce sont les préceptes, et, pour ainsi dire, les lois que la force d'âme donne aux hommes pour les empêcher d'être efféminés dans la douleur. Par là on apprend qu'il est honteux, non pas de se plaindre, car cela est quelquefois nécessaire, mais de remplir des cris de Philoctète les rochers de Lemnos :

> Ses plaintes, ses sanglots, ses longs gémissements,
> Répandent dans les airs l'horreur de ses tourments.

1. Cn. Octavius fut consul l'an 76 av. J. C. : « *Homo mitis et captus pedibus,* » dit de lui Salluste (Fragments).

Qu'Épicure aille donc, s'il peut, lui dire ses paroles magiques,

> Lorsque, livrant son corps aux plus cuisantes peines,
> Le noir venin de l'hydre a passé dans ses veines [1].

Qu'Épicure lui parle ainsi : « Philoctète, si la douleur est vive, elle dure peu. » Mais déjà il y a dix ans qu'il gémit dans le fond de son rocher. « Si elle est longue, elle est légère ; elle donne des intervalles de repos. » Mais sont-ils fréquents ? Et puis, quelle sorte de relâche, quand le souvenir des douleurs passées est encore tout récent, et qu'on est à tout moment dans la frayeur qu'elles ne reviennent ? « Qu'il meure ! » dit-il. Ce serait peut-être le meilleur; mais que devient ce grand principe, qu'il y a toujours plus de volupté que de douleur dans la vie du sage ? Alors, ne faites-vous pas mal de lui conseiller de mourir ? Dites-lui plutôt qu'il est indigne d'un homme de se laisser abattre à la douleur, et d'y succomber ; car ce n'est qu'un pur verbiage que de dire : « Si elle est grande, elle est courte ; si elle est longue, elle est légère. » La vertu, la grandeur d'âme, la patience, la force, voilà les remèdes de la douleur [2].

CHAPITRE XXX.

UNE LETTRE D'EPICURE MOURANT.

Epicure, mourant, écrivait à Hermarchus que les plus vives douleurs qu'il éprouvait en son corps étaient compensées par la joie qu'il ressentait dans son âme au souvenir de ses découvertes. — Par cette opposition qu'Epicure établit entre le plaisir de l'âme et la souffrance du corps, il est infidèle à sa propre doctrine.

Pour vous en convaincre, sans aller plus loin, écoutez les aveux d'Épicure mourant, et voyez combien ses actions diffèrent de ses dogmes.

Épicure a Hermarchus, salut. « Je suis au plus heureux jour de ma vie, et en même temps au dernier, lorsque je vous écris ceci. J'ai des douleurs d'entrailles si

1. Vers du *Philoctète* d'Attius, cités aussi dans les *Tusculanes*, II, XIV.
2. V. plus haut, I, XIX.

cruelles, qu'elles ne peuvent l'être davantage. » — Voilà certes un homme malheureux, si la douleur est le plus grand de tous les maux. Mais écoutons-le lui-même : — « Tout cela est pourtant compensé par la joie que me donne le souvenir de mes dogmes, et des découvertes que j'ai faites. Vous, cependant, pour marque de l'amitié que vous avez toujours eue pour moi et pour la philosophie dès votre jeunesse, souvenez-vous d'avoir soin des enfants de Métrodore [1]. » Je ne préfère plus à une pareille mort, ni celle de Léonidas, ni celle d'Épaminondas. Celui-ci ayant défait les Lacédémoniens à Mantinée, et se sentant mourir d'une grande blessure qu'il avait reçue, dit en revenant à lui : — Mon bouclier est-il sauvé? — Oui, lui répondirent ses amis en pleurs. — Les ennemis sont-ils en fuite? — Oui, lui dirent-ils encore. — Content de cette réponse, il ordonna qu'on lui arrachât le javelot qui lui avait percé le corps, et l'abondance du sang qui sortit le fit expirer aussitôt dans la joie et dans la victoire. Léonidas, roi de Sparte, n'avait que trois cents hommes avec lui pour disputer le passage des Thermopyles à l'armée innombrable des Perses; il le disputa, et préféra une glorieuse mort à une fuite honteuse. La mort des grands capitaines a quelque chose de plus éclatant que celle des philosophes, qui meurent ordinairement dans leur lit. Épicure cependant veut rendre la sienne glorieuse : « Mes cruelles douleurs, dit-il, sont compensées par ma joie. » Je reconnais, Épicure, les paroles d'un philosophe; mais vous avez oublié ce que votre système vous obligeait à dire. Si les dogmes dont le souvenir vous donne de la joie sont vrais, s'il y a quelque raison dans vos découvertes et vos écrits, vous ne pouvez avoir de joie, puisque rien en vous ne peut plus être rapporté au plaisir du corps, et que vous avez toujours dit que c'est au corps seul qu'on rapporte la joie et la douleur, « J'ai, dit-il, la joie du passé. » De quel passé? Si c'est d'un passé qui ait rapport au corps, je vois que vos douleurs vous paraissent compensées par vos découvertes, et non par le souvenir de vos plaisirs corporels. Si c'est d'un passé qui ait

1. Cette lettre qui, d'après Cicéron, est adressée à Hermarchus, se trouve dans Diogène Laërce (X, 22) adressée à Idoménée. Hermarchus, de Mitylène, succéda à Épicure dans l'enseignement de l'école (V. les Extraits de Diogène Laërce).

rapport à l'esprit, vous vous contredites; car vous avez toujours nié qu'il pût y avoir aucun plaisir qui n'eût rapport au corps. Mais pourquoi recommandez-vous ensuite les enfants de Métrodore? et dans cette attention, que je trouve si bienveillante et si fidèle, le corps entre-t-il pour quelque chose [1]?

---

1. Epictète, dans les *Entretiens*, oppose lui aussi, et avec plus de force encore, la conduite d'Epicure à sa doctrine : « Epicure, quand il veut nous retirer notre mutuel instinct de sociabilité, cède à cet instinct même qu'il nous retire. Que dit-il en effet ? « Hommes, ne vous « laissez point tromper, ne vous laissez point détourner de la vérité, ne « vous égarez pas : il n'existe pas chez les êtres raisonnables un « mutuel instinct de sociabilité; croyez-moi bien. Ceux qui vous « disent le contraire vous trompent et vous abusent. » Eh ! que t'importe! laisse les autres se tromper. T'en trouveras-tu plus mal, quand nous croirons tous que la société est naturelle entre nous, et qu'il faut la maintenir à tout prix? Au contraire, tu t'en trouveras bien mieux et plus en sûreté. Homme, pourquoi t'inquiéter de nous? Pourquoi veiller à cause de nous? Pourquoi allumer ta lampe? Pourquoi te lever si matin ? Pourquoi écrire de si gros livres, afin qu'aucun de nous ne se trompe, en pensant que les dieux s'occupent des hommes, ou ne croie qu'il y a d'autre bien réel que le plaisir? Car, si les choses sont comme tu le dis, va-t'en dormir, mène la vie d'un vers, celle que tu te crois fait pour vivre, mange, bois, et rouille. Que t'importe ce que les autres croiront sur les points dont tu parles? Que t'importe qu'ils se trompent ou non? Qu'as-tu affaire de nous? Occupe-toi des brebis, parce qu'elles se laissent tondre, traire, et enfin égorger. Ne serait-il pas à désirer pour toi que les hommes pussent être séduits et ensorcelés par les stoïciens au point de s'endormir, et de se laisser tondre et traire par toi et par tes semblables? Qu'as-tu besoin de dire à tes disciples ce que tu leur dis, au lieu de le leur cacher? Ne devrais-tu pas bien plutôt leur persuader, avant tout, que nous sommes nés pour la société, et qu'il est bon d'être modéré, pour qu'on te gardât tout? Ou bien serait-ce qu'il y a des gens avec lesquels il faut maintenir la société, et d'autres avec lesquels il ne le faut pas? Quels sont donc ceux avec lesquels il faut la maintenir? Ceux qui tendent à la maintenir de leur côté, ou ceux qui lui font violence? Et qu'est-ce qui lui fait plus violence que vous, avec de pareilles doctrines?

« Qu'était-ce donc qui arrachait Epicure au sommeil, et le forçait à écrire ce qu'il écrivait? Qu'était-ce, si ce n'est ce qu'il y a de plus fort dans l'homme, la nature, qui le tirait du côté où elle voulait, malgré sa résistance et ses soupirs? « L'homme ne te paraît pas fait « pour la société! Eh bien ! écris-le, et transmets-le aux autres ; veille à « cet effet, et donne toi-même un démenti par tes actes à tes théories !... »

CHAPITRE XXXI.

DIGRESSION SUR LE TESTAMENT D'EPICURE.

Si on peut louer la lettre d'Epicure à Hermarchus, il n'en est pas de même de son testament. Discussion sur un article du testament.

Tournez-vous de tous côtés, Torquatus; vous ne trouverez rien dans cette belle lettre d'Épicure qui s'accorde avec sa doctrine : au contraire, il s'y réfute lui-même; et ce n'est que par l'opinion qu'il a laissée de sa probité et de ses mœurs, que ses écrits ont eu tant de cours. Le soin qu'il a de recommander de jeunes enfants, le souvenir d'une amitié longtemps cultivée, et l'attention aux devoirs de la vie sur le point de mourir, marquent en lui une probité naturelle et gratuite, qui ne pouvait alors être excitée ni par la volupté ni par l'espoir de la récompense. Ainsi, pour être entièrement convaincus que ce qui est juste et honnête est désirable pour lui-même,

---

Et, après cela, nous dirons qu'Oreste était poursuivi par des Furies qui l'arrachaient à son sommeil, et nous ne dirons pas que des Furies et des divinités vengeresses, autrement terribles, réveillaient Epicure, quand il dormait, ne lui permettaient pas de reposer, et le forçaient à révéler lui-même ses misères, comme la colère et l'ivresse font pour les Gaulois! Voilà la force invincible de la nature humaine. Est-ce que la vigne peut croître selon les lois, non de la vigne, mais de l'olivier? Et l'olivier, suivant les lois, non de l'olivier, mais de la vigne? Cela ne peut ni se faire, ni se concevoir. De même l'homme non plus ne peut jamais cesser de vivre de la vie de l'homme. Epicure a pu nous enlever tout ce qui est viril en nous, tout ce qui est du maître de maison, du citoyen et de l'ami, mais il ne nous a pas enlevé les penchants de l'humanité, parce qu'il ne le pouvait pas; pas plus que les malheureux académiciens ne peuvent se débarrasser de leurs sens ou les rendre impuissants, quoiqu'ils en aient la meilleure envie du monde.

« Quelle misère! Voici un homme qui a reçu de la nature des mesures et des règles pour juger de la vérité, et il ne travaille pas à les compléter et à les enrichir de ce qui leur manque! Bien loin de là, s'il y a quelque autre chose encore qui puisse aider à découvrir la vérité, il s'efforce de le supprimer et de le détruire! »

quel plus grand témoignage en cherchons-nous que celui que par sa lettre il nous en donne en mourant?

Mais comme, après avoir traduit sa lettre presque mot à mot, je crois devoir la louer, quoiqu'elle ne s'accorde aucunement avec sa doctrine; aussi je trouve que son testament est non-seulement fort éloigné de la gravité d'un philosophe, mais fort différent encore de ses propres dogmes. En effet, il a écrit souvent fort au long, et très-expressément dans le livre que j'ai cité [1], « que la mort ne nous touche en rien, parce que ce qui est dans une entière dissolution n'a nul sentiment, et que ce qui n'a nul sentiment ne peut nous intéresser. » Ici même il pouvait s'exprimer mieux; car il ne dit pas très-clairement ce qu'il entend par ce qui est alors dans une entière dissolution. [2]

Je ne laisse pas pourtant de saisir sa pensée. Mais, je le demande, puisque par cette dissolution, c'est-à-dire par la mort, toute sorte de sentiment est éteint, et qu'alors il ne reste plus rien qui nous appartienne, pourquoi a-t-il tant de soin d'ordonner « qu'Amynomaque et Timocrate [3], ses héritiers, donnent tous les ans, au mois de Gamélion [4], tout ce qu'il faudra pour célébrer le jour de sa naissance, suivant qu'Hermarchus l'aura réglé? et que chaque mois, tous les vingtièmes de la lune, ils donnent aussi tout ce qu'il faudra pour traiter ceux avec qui il avait philosophé, et pour honorer sa mémoire et celle de Métrodore [5]? »

---

1. Les Κυρίαι δόξαι (V. plus haut, ch. VII, et Diogène Laërce, X. 139).

2. Il entend à la fois l'âme et le corps, qui ne font qu'un selon lui.

3. Timocrate, frère de Métrodore; Amynomaque, disciple et ami d'Epicure.

4. Mois ainsi appelé parce que c'était celui où les Athéniens avaient coutume de se marier.

5. Fragment du testament d'Epicure, qu'on trouve en entier dans Diogène Laërce. V. les Extraits. — Les prescriptions d'Epicure furent fidèlement suivies par ses disciples, qui, tous les ans, à l'époque fixée, se réunissaient pour célébrer en commun la naissance de leur maître. Il nous reste une lettre d'invitation à ce banquet commémoratif adressée par un épicurien, Philodème, à son disciple et ami Pison (*Anthol. gr.* t. I, p. 397) : « Demain, cher Pison, un disciple d'Epicure, chéri des Muses, t'entraînera dès la neuvième heure vers une chaumière modeste, où il doit célébrer dans un banquet l'eicade annuelle. Tu n'y savoureras, il est vrai, ni les mamelles succulentes de la truie, ni le vin de Chios, doux présent de Bacchus; mais tu y verras des amis par-

Je ne puis nier que cela ne soit véritablement d'un homme spirituel et aimable; mais je nie qu'il soit d'un philosophe, et surtout d'un physicien, comme il voulait être, de supposer qu'il y ait un jour de naissance qui revienne tous les ans. Quoi! le jour qui a été peut-il revenir plusieurs fois? Assurément non [1]. Est-ce un jour tout pareil? Nullement; si ce n'est lorsque après des milliers d'années les astres reviendront en même temps au point d'où ils étaient alors partis. Il n'y a donc point de jour natal. Mais c'est le nom qu'on lui donne. Est-ce que je ne le savais pas? Supposez même qu'il y en ait un, faudra-t-il le célébrer encore après la mort? et cela devra-t-il être ordonné par le testament d'un homme qui a prononcé, comme une espèce d'oracle, qu'après la mort nous n'avions plus de part à rien? Reconnaît-on ici le philosophe qui avait parcouru en esprit une infinité de mondes et des régions innombrables qui n'ont ni rivages ni bornes [3]? Démocrite a-t-il jamais rien ordonné de semblable? Je ne parle point des autres, je ne parle que de lui, parce que c'est lui qu'Épicure a principalement suivi.

Que si Épicure avait à marquer un jour, pourquoi plutôt celui où il était né que celui où il était devenu sage? Il ne le serait pas devenu, direz-vous, s'il n'était venu au monde. Ni pareillement si sa grand'mère n'y fût venue. C'est affaire aux ignorants, Torquatus, de vouloir qu'après leur mort on donne des festins pour honorer leur mémoire. Et comment ces festins-là se passent-ils, et à combien de plaisanteries sur votre compte n'ont-ils pas donné lieu! Je les supprime; car je hais les querelles. Je vous dirai seulement qu'il aurait beaucoup mieux valu que les amis d'Épicure eussent d'eux-

---

faitement sincères; mais tu y entendras des sons plus doux que tout ce qu'on nous vante de la terre des Phéaciens. Si tu daignes, Pison, jeter sur nous un regard favorable, ta présence donnera de l'éclat à la fête, et nous tiendra lieu des mets les plus exquis. »

1. Cicéron, dans ce passage, fait sourire à ses dépens plutôt qu'aux dépens d'Epicure.

2. Allusion à la grande année astronomique, au bout de laquelle tous les astres reviennent à leur première position. V. dans la *République* le songe de Scipion, et le *Timée* de Platon.

3. C'est précisément, auraient pu répondre les épicuriens, parce qu'Epicure croit avoir découvert la vérité, qu'il veut par tous les moyens la rappeler aux hommes et la faire survivre à sa mort même.

mêmes célébré le jour de sa naissance, et qu'il ne l'eût pas ordonné par son testament [1].

CHAPITRE XXXII.

LE BONHEUR ET LA MÉMOIRE DES PLAISIRS D'APRÈS EPICURE.

Epicure fait consister une grande partie du bonheur du sage dans le souvenir des plaisirs passés, dans l'oubli des peines. Mais ni le souvenir ni l'oubli ne dépendent de nous.

Mais pour revenir à notre sujet (car nous parlions de la douleur, quand nous en avons été détournés par la lettre d'Épicure), voici, je crois, le raisonnement qu'on peut faire. Celui qui est dans le plus grand des maux, ne peut pas, tant qu'il y est, être heureux. Or le sage est toujours heureux, et il est pourtant quelquefois dans la douleur. Donc la douleur n'est pas le plus grand des maux.

Qu'est-ce enfin que cette pensée : « Les voluptés passées ne sont jamais écoulées pour le sage ; et à l'égard des maux, il faut ne s'en pas ressouvenir [2] ? » Est-ce donc qu'il dépend de nous de nous souvenir ou non? Thémistocle répondit un jour à Simonide ou à quelque autre qui lui promettait de lui apprendre l'art de la mémoire : « J'aimerais mieux l'art de l'oubli ; car je me ressouviens malgré moi de ce que je ne veux pas, et je ne puis oublier ce que je voudrais. »

La réponse de Thémistocle est ingénieuse; et au fond le souvenir et l'oubli dépendent si peu de nous, que c'est exercer trop d'empire pour un philosophe que de défendre de se souvenir. Voilà un ordre qui rappelle ceux de votre Manlius, ou quelque chose de plus dur encore [3] : puis-je faire l'impossible? Mais n'y a-t-il pas quelque douceur dans le souvenir des maux passés? Nos proverbes sont bien plus véritables que ses dogmes; car on dit ordinairement : « les peines passées sont agréables. » Euripide dit fort bien dans un

1. Voici tout un chapitre consacré à une question vraiment puérile.
2. V. L. I, ch. XVII.
3. Allusion au proverbe *imperia manliana*. V. plus haut, l. I, ch. VII.

vers qui est connu de tout le monde, et que je rendrai, si je puis :

Il est doux de songer aux maux qu'on a soufferts[1].

Quant au souvenir des plaisirs qu'on a eus, si vous entendiez parler de plaisirs tels que ceux qui pouvaient consoler Marius banni, dénué de tout, et caché dans un marais, c'est-à-dire le souvenir de ses trophées, je serais de votre sentiment ; car la vie d'un homme sage ne pourrait être parfaitement heureuse jusqu'à la fin, s'il venait à perdre entièrement la mémoire de tout ce qu'il a fait de louable.

Mais vous, vous ne placez le bonheur que dans le souvenir des voluptés, et des voluptés corporelles : car si vous en admettiez d'autres, il serait faux de soutenir que le corps a toujours part à tous les plaisirs de l'esprit. Que si une volupté corporelle fait encore plaisir quand elle est passée, je ne comprends pas pourquoi Aristote se moque si fort de l'inscription où Sardanapale se vante d'avoir emporté toutes les voluptés avec lui dans le tombeau[2]. Comment, dit-il, a-t-il pu sentir après la mort des plaisirs que même durant sa vie il n'a pu sentir que dans le moment qu'il en jouissait ? Les voluptés du corps sont donc passagères et s'envolent dans un instant ; et souvent, comme il ajoute, elles laissent plutôt de quoi s'en repentir que de quoi s'en souvenir agréablement. Scipion l'Africain était bien autrement heureux lorsque, après avoir dit à sa patrie :

Cessez, Rome, cessez........

et le reste qui est admirable, il ajoute :

De mes travaux guerriers votre gloire est le fruit[3].

Il fait sa joie des travaux qu'il a soufferts : vous voulez, vous, que le souvenir des voluptés fasse la nôtre. Il rappelle dans son esprit des choses qui n'ont aucune relation aux voluptés du corps : le corps est tout pour vous.

---

1. Ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνῆσθαι πόνων. Vers de l'*Andromède*, pièce perdue d'Eupide. (V. Nauck, *Fragm. trag. gr.*, p. 317.)

2. Allusion à quelque ouvrage d'Aristote, maintenant perdu. (Cf. *Tusc.*, V, 35).

3. Ces vers sont sans doute tirés des *Annales* d'Ennius.

CHAPITRE XXXIII

IL EXISTE DES PLAISIRS SUPÉRIEURS AUX PLAISIRS DU CORPS ET QUI N'EN PROVIENNENT PAS.

Selon Epicure, tout plaisir et toute douleur vient du corps. Critique de cette doctrine. — Si les plaisirs et les peines de l'esprit avaient leur vraie source dans le corps, comment pourraient-ils être plus grands que ceux du corps ?

Quand vous affirmez que tous les plaisirs et toutes les douleurs de l'esprit tiennent aux plaisirs et aux douleurs du corps, comment pouvez-vous le soutenir [1] ? Quoi, Torquatus ! car je sais à qui je parle, ne prenez-vous jamais plaisir à rien qui n'ait rapport au corps, et rien ne vous fait-il plaisir par soi-même ? Je ne parle plus de la gloire, de l'honneur, de la beauté, même de la vertu : voici des choses bien plus légères. Quand vous composez un poëme ou un discours; quand vous écrivez, quand vous lisez ; quand vous parcourez en esprit les événements et les pays divers; que dis-je? une statue, un tableau, un beau lieu, une fête, une chasse, la maison de plaisance de Lucullus (car si je disais la vôtre, vous auriez un faux-fuyant ; vous diriez qu'il y a ici quelque chose de corporel), tout cela enfin, le rapportez-vous purement au corps, et n'y trouvez-vous rien qui vous fasse de soi-même quelque plaisir ?

Ou vous serez très-opiniâtre, si vous persistez à soutenir que tout ce que je viens de vous marquer se rapporte au corps ; ou, si vous avouez que non, il faut que vous renonciez à toute la doctrine d'Épicure sur la volupté.

Les plaisirs et les peines de l'esprit, dites-vous encore, sont au-dessus des peines et des plaisirs corporels, parce que l'esprit embrasse le présent, le passé et l'avenir, et que le corps ne jouit que du présent ; mais comment pourriez vous me prouver que celui qui se réjouit de quelque chose pour l'amour de moi, en ait plus de joie que moi-même? La volupté de l'esprit, dites-vous, vient de la volupté du corps, et

1. La doctrine d'Epicure sur ce point a été souvent reprise par les écoles sensualistes ; elle est encore soutenue par l'école anglaise contemporaine.

elle est plus vive; et c'est ainsi, selon vous, qu'on a plus de plaisir à féliciter un autre qu'à jouir soi-même [1]. Mais, en voulant faire votre sage heureux par l'avantage que vous lui donnez d'avoir des voluptés d'esprit plus vives en tout que celles du corps, vous ne prenez pas garde à une chose : c'est que par là vous lui donnez aussi des peines d'esprit bien plus grandes que toutes celles du corps [2]; et qu'ainsi, de toute nécessité, vous rendez quelquefois très-misérable celui que vous voulez rendre toujours heureux : bonheur impossible, tant que vous rapporterez tout à la volupté et à la douleur.

Il faut donc, Torquatus, chercher quelque autre souverain bien pour l'homme, et laisser la volupté aux bêtes, dont vous invoquez ici le témoignage. La nature même, en les portant à faire beaucoup de choses pénibles, comme de mettre au monde et d'élever leurs petits, ne montre-t-elle pas qu'elle leur a proposé quelque autre chose que la seule volupté? Quelques-unes se plaisent aux courses, aux voyages. Il y en a qui volent toujours par bandes, et qui imitent en quelque façon nos sociétés. D'autres nous laissent voir des traces de piété, de connaissance, de mémoire, et même de discipline. Les bêtes auront donc en elles des images de la vertu humaine, distinctes de la volupté : et il n'y aura de vertu dans les hommes que pour l'amour de la volupté! et nous croirons que l'homme, si supérieur à tout le reste des animaux, n'a reçu de la nature aucun avantage qui n'appartienne qu'à lui!

1. C'est pourtant un fait psychologique qui peut parfaitement se produire. L'argument est ingénieux, mais ne prouve guère.
2. Epicure y prenait bien garde; mais, selon lui, il dépend du sage d'écarter toute peine de l'âme.

CHAPITRE XXXIV.

IL EXISTE UNE FIN SUPÉRIEURE AU PLAISIR, ET QUE LA PENSÉE DE L'HOMME DOIT POURSUIVRE.

L'homme ne peut trouver son bien dans ce qui est la fin de la brute.— Les puissances intérieures de l'homme le portent vers un but plus noble. — La doctrine d'Epicure ne s'adresse pas à la partie la plus élevée de nous-mêmes, à la raison, mais à la partie inférieure qui nous est commune avec l'animal.

S'il fallait rapporter uniquement toutes choses à la volupté, sans doute les bêtes l'emporteraient de beaucoup sur nous; puisque la nature, d'elle-même, et sans qu'il leur en coûte rien, leur fournit abondamment tout ce qu'il faut pour leur nourriture, et que nous, avec beaucoup de travail, nous avons à peine ce qui suffit pour la nôtre [1]. Je ne pourrai donc jamais croire que le souverain bien des hommes et des bêtes soit le même. Si nous ne devons avoir, comme elles, que la volupté pour objet, qu'est-il besoin de ces longues et sublimes études, de ce concours de nobles connaissances, de ce cortége de vertus ?

C'est à peu près comme si Xerxès, après avoir réuni tant de vaisseaux et tant de troupes de cavalerie et d'infanterie, après avoir fait un pont de bateaux sur l'Hellespont et percé le mont Athos, voyagé à pied sur les flots et navigué à travers la terre, se trouvant au milieu de la Grèce envahie de tous côtés par ses armes, eût répondu à quelqu'un qui lui aurait demandé la cause d'une si grande expédition et d'une guerre si terrible, qu'il était venu chercher du miel du mont Hymette. N'eût-on pas trouvé qu'un tel motif n'exigeait pas tant d'appareil et tant d'efforts? Et nous aussi, après avoir travaillé à rendre le sage accompli en toutes sortes de connaissances et de vertus, non pour qu'il traverse la mer à pied comme Xerxès, ni pour qu'il ouvre une montagne à ses flottes, mais pour qu'il embrasse par la pensée tout le ciel,

1. Peut-être est-ce là une allusion à un passage bien connu de Lucrèce, L. V. Voir les Extraits.

toute la terre et toutes les mers, si nous disions qu'il n'a en vue que la volupté, ne serait-ce pas dire qu'il n'a tant fait que pour conquérir un peu de miel[1]?

Croyez-moi, Torquatus, nous sommes nés pour quelque chose de plus noble et de plus grand : considérez toutes les facultés de l'âme, qui conserve la mémoire indélébile d'une multitude d'objets; qui en voit la conséquence par une sorte de divination ; qui sait régler ses désirs par la bienséance et la pudeur; qui respecte la justice comme une fidèle gardienne de la société des hommes; et qui, dans les fatigues et les périls, s'arme d'un ferme mépris de la douleur et de la mort. Considérez ensuite toute la structure du corps humain, et vous verrez que tout y semble fait pour tenir compagnie à la vertu, et pour la servir. Que si, à l'égard même du corps, il y a beaucoup de choses préférables à la volupté, comme la beauté, la force, l'agilité, la santé; à combien plus forte raison en peut-on dire autant de l'esprit, dans lequel les anciens ont cru qu'il y avait quelque chose de céleste et de divin? Si le souverain bien consistait dans la volupté, comme vous le dites, il faudrait souhaiter de pouvoir passer les jours et les nuits, sans aucune interruption, dans la jouissance de toutes les voluptés qui pourraient charmer le plus les sens et les enivrer de plaisir. Mais quel est l'homme, digne de ce nom, qui voulût jouir tout un jour d'une pareille volupté? Les cyrénaïques ne s'y refuseraient pas. Vous êtes plus retenus ; ils sont plus conséquents dans leurs principes.

Mais, pour ne point parler des premiers arts sans lesquels la vie humaine, comme disaient nos ancêtres, est réduite à un état d'inertie, croyez-vous que ces hommes de génie, je ne dis pas Homère, Archiloque et Pindare, mais Phidias même, Polyclète, Zeuxis, aient jamais eu la volupté en vue dans leur art? Ainsi donc un ouvrier qui voudra faire de belles figures aura un plus noble but qu'un grand citoyen qui voudra faire de belles actions?

D'où vient une erreur si étrange et si répandue parmi les hommes, si ce n'est de ce que celui qui a prononcé que le souverain bien consistait dans la volupté, n'a pas consulté la partie de l'esprit où résident la raison et la sagesse, mais

---

1. La forme est trop oratoire; mais la pensée est profonde.

celle qui est en proie à la passion, c'est-à-dire la plus faible partie de l'âme? Je vous le demande, en effet : s'il y a des dieux (car Epicure en admet aussi), comment peuvent-ils être heureux, puisqu'ils ne jouissent d'aucune volupté corporelle? et s'ils sont heureux sans cela, pourquoi ne voulez-vous pas que le sage puisse être heureux de même ?

CHAPITRE XXXV.

IL EXISTE UNE FIN SUPÉRIEURE AU PLAISIR, ET QUE LES ACTIONS DE L'HOMME DOIVENT RÉALISER.

La louange que nous donnons aux grands hommes et aux grandes actions est une négation implicite de la doctrine d'Epicure. — La doctrine de l'intérêt, ramenant la vertu à un trafic, la supprime. — Il faut que Torquatus, après avoir regardé au dedans de lui-même, choisisse, entre la volupté et la vertu, la fin qu'il trouvera la plus digne de lui.

Lisez, Torquatus, non les éloges des héros d'Homère, non les éloges de Cyrus, d'Agésilas, d'Aristide, de Thémistocle, de Philippe et d'Alexandre, lisez les éloges de nos Romains, les éloges de ceux de votre maison : vous ne verrez personne qui ait été loué pour avoir été un excellent artisan de voluptés [1]. Ce n'est pas là ce que portent les incriptions de nos monuments; voyez celle qu'on a faite pour Calatinus à la porte Capène : CELUI QUE LA VOIX PUBLIQUE A RECONNU POUR AVOIR ÉTÉ LE PREMIER DE TOUT LE PEUPLE [2].

Croyez-vous que tout le monde ait reconnu Calatinus pour le premier citoyen, parce qu'il était plus entendu que tout autre dans ce qui regardait la volupté? Et quels sont les jeunes gens dont le grand caractère nous donne de brillantes espérances? parlons-nous ainsi de ceux qui nous paraissent devoir un jour tout sacrifier à leurs intérêts et à leurs plaisirs? Ne voyez-vous pas quel désordre et quel ren-

1. Au moment où la pensée s'élevait et devenait plus philosophique, elle retombe de nouveau ; Cicéron revient à ses interminables exemples, et se met à raconter, au lieu de raisonner.

2. Calatinus fut consul en 258, dictateur en 249.

versement de tels principes produiraient dans toute la société? Plus de bienfaits, plus de reconnaissance : tous les nœuds sont rompus. Si vous ne rendez service que pour vous-même, ce n'est plus un bienfait, c'est un trafic; et l'on ne doit pas de reconnaissance à celui qui ne fait rien que pour son intérêt [1]. Il faut pareillement que toutes les vertus tombent dans le mépris, dès qu'on a reconnu le règne de la volupté; et si une fois on compte l'honnêteté pour rien, il ne sera pas aisé de prouver que des actions honteuses ne peuvent être reprochées au sage.

Enfin, pour ne pas en dire plus (car je n'aurais jamais fait), il faut que la véritable vertu ferme la porte à la volupté. Et c'est sur quoi, Torquatus, vous n'avez rien à attendre de moi. Interrogez votre conscience; examinez avec soin votre âme, et demandez-vous lequel vous aimeriez mieux, ou de passer tranquillement toute votre vie dans le sein de la volupté, sans nulle douleur, et, — ce que vous avez coutume d'ajouter dans votre école, mais qui n'est pas possible, — sans aucune crainte de douleur; ou bien de vous rendre utile à toute la terre, en étendant votre secours sur tous ceux qui en auraient besoin, dussiez-vous avoir à souffrir tout ce qu'Hercule a souffert dans ses travaux. Nos pères se sont servis de ce terme, même en parlant d'un dieu, pour nous apprendre que le travail ne doit pas être évité par les hommes.

J'exigerais de vous que vous me répondissiez, et je vous y obligerais, autant qu'il me serait possible, si je ne craignais de vous entendre dire qu'Hercule lui-même, dans tout ce qu'il a accompli avec tant d'efforts pour le salut des peuples, n'a jamais rien fait que pour la volupté [2].

Après que j'eus ainsi parlé : — Je sais à qui rendre compte de cet entretien, me dit Torquatus, et, quoique je pusse y répondre quelque chose de moi-même, j'aime pourtant mieux en charger nos amis, qui sont plus prêts que moi. — Je crois, lui dis-je, que vous voulez parler de Syron et de Phi-

---

1. Cette objection sera reproduite bien souvent contre les utilitaires. En fait, ils n'y peuvent répondre. V. les Extraits d'Helvétius.

2. C'est en effet ce qu'eût répondu Epicure. Mais il ne s'agit pas, dans le problème moral, de savoir ce qu'un homme a fait, cet homme fût-il Hercule, mais ce que l'homme doit faire.

lodème [1], les meilleurs et les plus savants des hommes. — Vous l'avez dit, reprit-il. — Eh bien ! faites comme il vous plaira, repartis-je ; mais n'aurait-il pas été à propos que Triarius eût dit quelque chose sur notre dispute ? — Non, non, répondit Torquatus en souriant. Vous, au moins, votre attaque est douce ; mais, pour lui, il nous maltraite avec toute la dureté des stoïciens. — Je serai bien plus hardi à l'avenir, répliqua Triarius : car je serai muni de tout ce que je viens d'entendre ; mais je ne vous attaquerai pas que vous n'ayez été bien préparé par ceux que vous voulez consulter. — Ici finirent notre promenade et notre discussion.

---

1. Siron (*Epicureus doctissimus*, dit encore Cicéron, *Acad.*, II, 106) eut pour disciples Virgile et Varius. Philodème, philosophe et poëte, fut le maître et l'ami de Pison. On a retrouvé de lui, dans les cendres d'Herculanum, des fragments sur l'épicurisme, la rhéthorique, la musique, etc. V. plus haut, p. 123, une épigramme de Philodème.

ÉCLAIRCISSEMENTS

RELATIFS

A L'HISTOIRE DE L'ÉPICURISME.

ANTÉCÉDENTS DE LA PHYSIQUE ÉPICURIENNE

D'APRÈS DIOGÈNE LAERCE.

I

VIE ET DOCTRINE DE LEUCIPPE.

Leucippe était d'Élée, ou d'Abdère selon quelques-uns, ou de Milet selon d'autres.

Ce disciple de Zénon (d'Élée) croyait que le monde est infini; que ses parties se changent l'une dans l'autre; que l'univers est vide et rempli de corps; que les mondes se forment par les corps qui tombent dans le vide et s'accrochent l'un à l'autre. Ce philosophe est le premier qui ait établi les atomes pour principes. Telle est sa doctrine en général; la voici plus en détail :

Il croyait, comme on vient de le dire, que l'univers est infini; qu'en quelques-unes de ses parties, il est vide, et plein en quelques autres. Il admettait des éléments qui servent à produire des mondes à l'infini, et dans lesquels ils se dissolvent [1].

Les mondes, suivant ce philosophe, se font de cette manière : un grand nombre de corpuscules, détachés dans l'espace infini et différents en toutes sortes de figures, voltigent dans le vide immense, jusqu'à ce qu'ils se rassemblent et forment un tourbillon, qui se meut en rond de toutes les manières possibles, mais de telle sorte que les parties qui sont semblables se séparent pour s'unir les unes aux autres. Celles qui sont agitées par un mouvement équivalent ne pouvant être également transportées circulairement, à cause de leur trop grand nombre, il arrive de là que les moindres passent nécessairement dans le vide extérieur, pendant que

---

1. Les atomes.

les autres restent, et que, jointes ensemble, elles forment un premier assemblage de corpuscules, qui est sphérique...

Plus tard, lorsque les corps qui avaient été poussés dans le milieu demeurent unis les uns aux autres, la terre se forme. Réciproquement l'air, comme une membrane, augmente selon l'accroissement des corps qui viennent de dehors, et, étant agité en tourbillon, il s'approprie tout ce qu'il touche. Quelques-uns de ces corpuscules, desséchés et entraînés par le tourbillon qui agite le tout, forment par leur entrelacement un assemblage, qui, d'abord humide et bourbeux, s'enflamme ensuite, et se transforme en autant d'astres différents. Le cercle du soleil est le plus éloigné, celui de la lune le plus voisin de la terre; ceux des autres astres tiennent le milieu entre ceux-là. Les astres s'enflamment par la rapidité de leur mouvement. Le soleil tire son feu des astres; la lune n'en reçoit que très- peu...

De même que la génération du monde, de même aussi ses accroissements, ses diminutions et ses dissolutions dépendent d'une certaine nécessité dont le philosophe ne rend point raison [1].

II

VIE ET DOCTRINE DE DÉMOCRITE.

Démocrite, fils d'Hégésistrate, naquit à Abdère.

Il fut disciple de quelques mages et de philosophes chaldéens, que le roi Xerxès, rapporte Hérodote, laissa pour précepteurs à son père lorsqu'il le reçut chez lui. Ce fut d'eux qu'il apprit la théologie et l'astrologie dès son bas âge. Ensuite il s'attacha à Leucippe, et fréquenta, disent quelques-uns, Anaxagore, quoiqu'il eût quarante ans de moins que lui. Démétrius et Antisthène disent qu'il alla trouver en Egypte les prêtres de ce pays, qu'il apprit d'eux la géométrie; qu'il se rendit en Perse auprès des philosophes chaldéens, et pénétra jusqu'à la mer Rouge. Il y en a qui assurent qu'il passa dans les Indes, qu'il conversa avec des gymnosophistes, et fit un voyage en Éthiopie.

---

1. Diogène Laerce, ix, 6. (Éd. Charpentier.)

Il était le troisième fils de son père : le bien paternel ayant été partagé, il prit, disent la plupart des auteurs, la moindre portion, qui consistait en argent, dont il avait besoin pour voyager ; ce qui donna lieu à ses frères de soupçonner qu'il avait dessein de les frauder. Démétrius ajoute que sa portion montait à près de cent talents, et qu'il dépensa toute la somme.

Il avait tant de passion pour l'étude, qu'il se choisit dans le jardin de la maison un cabinet où il se renferma. Un jour, son père ayant attaché à l'endroit un bœuf qu'il voulait immoler, il y fut longtemps avant que Démocrite s'en aperçût, tant il était concentré en lui-même; encore ne sut-il qu'il s'agissait d'un sacrifice que lorsque son père le lui apprit et lui ordonna de prendre garde au bœuf.

Démétrius raconte qu'il vint à Athènes; qu'à cause du mépris qu'il avait pour la gloire, il ne chercha point à s'y faire connaître, et que, quoiqu'il eût occasion de voir Socrate, il ne fut pas connu de ce philosophe; aussi dit-il : « Je suis venu à Athènes, et en suis sorti inconnu. »

Thrasyllus dit que, si le dialogue intitulé *les Rivaux* est de Platon, Démocrite pourrait bien être le personnage anonyme qui, dans une conversation sur la philosophie avec Socrate, compare le philosophe à un athlète qui fait cinq sortes d'exercices. En effet, il était quelque chose de pareil en philosophie ; car il entendait la physique, la morale, les belles lettres, les mathématiques, et avait beaucoup d'expérience dans les arts.

On a de lui cette maxime : « La parole est l'ombre des actions. »

Démétrius de Phalère, dans l'*Apologie de Socrate*, nie que Démocrite soit jamais venu à Athènes; en quoi il paraît encore plus grand, puisque, s'il méprisa une ville si célèbre, il fit voir qu'il ne cherchait pas à tirer sa renommée de la réputation du lieu, mais que, par sa présence, il pouvait lui communiquer un surcroît de gloire.

Au reste, ses écrits le donnent à connaître. Selon Thrasyllus, il paraît avoir suivi les opinions des philosophes pythagoriciens, d'autant plus qu'il parle de Pythagore même avec de grands éloges, dans un ouvrage qui en porte le nom. D'ailleurs il semble qu'il ait tellement adhéré aux dogmes de ce philosophe, qu'on serait porté à croire qu'il en fut le

disciple, si on n'était convaincu du contraire par la différence des temps. Au rapport d'Antisthène, il s'exerçait l'esprit de différentes manières, tantôt dans la retraite, tantôt parmi les sépulcres.

Démétrius raconte qu'après avoir fini ses voyages et dépensé tout son bien, il vécut pauvrement; de sorte que son frère Damaste, pour soulager son indigence, fut obligé de le nourrir. L'événement ayant répondu à quelques-unes de ses prédictions, plusieurs le crurent inspiré, et le jugèrent déjà digne qu'on lui rendit les honneurs divins. Il y avait une loi qui interdisait la sépulture dans sa patrie à quiconque avait dépensé son patrimoine. Démocrite, dit Antisthène, informé de la chose, et ne voulant point donner prise à ses calomniateurs, leur lut son ouvrage intitulé *du Grand Monde*, ouvrage qui surpasse tous ses autres écrits. Il ajoute que cela lui valut cinq cents talents, qu'on lui dressa des statues d'airain, et que, lorsqu'il mourut, il fut enterré aux dépens du public, après avoir vécu cent ans et au delà.

Voici les doctrines de Démocrite :

Les vrais principes de toutes choses sont les atomes et le vide; tous les autres sont imaginaires. Les mondes sont infinis, sujets à la génération et à la corruption.

Rien ne peut sortir du néant, rien n'y peut rentrer. Les atomes sont infinis en grandeur et en nombre. Ils sont portés dans le Tout selon un mouvement circulaire. Et ainsi, par toutes les manières dont ils se combinent, ils engendrent le feu, l'eau, l'air, la terre. Car ces choses mêmes sont formées par des assemblages d'atomes, que leur solidité rend exempts de toute atteinte et de tout changement...

Toutes choses ont lieu selon une nécessité, car le mouvement circulaire est cause de la génération de toutes choses, et Démocrite appelle ce mouvement *nécessité*.

Le souverain bien est un état de tranquillité et de confiance qu'il nomme εὐθυμία. Ce n'est pas la même chose que le plaisir, comme quelques-uns l'ont cru à tort; mais c'est un état dans lequel l'âme jouit de la sérénité et du bonheur, sans être troublée par nulle crainte, nulle superstition ou nulle autre affection...

La justice est l'œuvre des hommes; les atomes et le vide existent par nature. [1]

ANTÉCÉDENTS DE LA MORALE ÉPICURIENNE
D'APRÈS DIOGÈNE LAERCE.

I

VIE D'ARISTIPPE.

Aristippe était Cyrénéen d'origine. Eschine dit qu'attiré par la réputation de Socrate, il vint à Athènes. Selon Phanias d'Érèse, philosophe péripatéticien, il fut le premier des sectateurs de Socrate qui enseigna par intérêt et qui exigea un salaire de ses écoliers. Ayant un jour envoyé vingt mines à son maître, elles lui furent renvoyées avec cette réponse, que le dieu de Socrate ne lui permettait pas d'accepter de l'argent. En effet, cela déplaisait au philosophe.

Aristippe était d'un naturel qui s'accommodait aux lieux, aux temps et au génie des personnes ; il prenait avec les uns et les autres des manières qui convenaient à leur humeur; aussi plaisait-il le plus à Denys, parce qu'il savait se gouverner comme il faut en toute occasion, prenant le plaisir quand il se présentait, et sachant aussi s'en passer. C'est pourquoi Diogène l'appelait le chien royal. Timon le pique fort vivement sur sa friandise : « Semblable, dit-il, à l'efféminé Aristippe, qui peut au seul attouchement distinguer le vrai du faux. » On dit qu'un jour il se fit acheter une perdrix pour cinquante drachmes, en répondant à quelqu'un qui l'en blâmait : Je gage que vous n'en payeriez pas une obole. Celui-là reprit qu'en effet il ne les donnerait pas. Et moi, continua Aristippe, je ne mets aucune différence dans la valeur de l'argent. Denys lui ayant craché au visage, il le souffrit sans se plaindre, et répondit à quelqu'un qui en était choqué : « Les pêcheurs vont se mouiller d'eau de mer pour prendre un mauvais petit poisson ; et moi, pour prendre

---

1. DIOGÈNE LAERCE, l. IX, 7. (Éd. Charpentier)

une baleine, ne souffrirais-je pas qu'on me mouille le visage de salive? » Comme il passait un jour pendant que Diogène lavait des herbes, le cynique lui adressa ce reproche : Si tu avais appris à préparer ta nourriture, tu ne fréquenterais pas la cour des tyrans. Et toi, lui répliqua Aristippe, si tu savais converser avec des hommes, tu ne t'amuserais pas à nettoyer des légumes. Interrogé sur l'utilité qu'il retirait de la philosophie : Celle, dit-il, de pouvoir parler à tout le monde avec assurance. S'entendant blâmer de ce qu'il vivait avec trop de somptuosité et de délicatesse : Si c'était là, répliqua-t-il, une chose honteuse, elle ne serait pas en usage dans les fêtes solennelles. Qu'est-ce que les philosophes ont de plus extraordinaire que les autres hommes? lui dit-on. C'est, répondit-il, que si toutes les lois venaient à s'anéantir, leur conduite n'en serait pas moins uniforme [1]. Pourquoi, lui dit Denys, voit-on les philosophes faire la cour aux riches, et ne voit-on pas les riches la faire aux philosophes? C'est que ceux-ci, répondit-il, savent de qui ils ont besoin, et que les autres ignorent ceux qui leur sont nécessaires. Platon lui reprochait qu'il vivait splendidement. Que pensez-vous de Denys? lui demanda Aristippe; est-il homme de bien? Platon ayant pris l'affirmative : Or, poursuivit-il, Denys se traite beaucoup mieux que moi ; rien n'empêche donc qu'on ne puisse vivre honnêtement en vivant délicatement.

Quelle différence, lui dit-on, y a-t-il entre les savants et les ignorants? La même, répliqua-t-il, qui est entre des chevaux domptés et d'autres qui ne le sont pas. Il croyait que la pauvreté valait mieux que l'ignorance, puisque celle-là n'est qu'une privation de richesses, au lieu que celle-ci est un défaut d'entendement. Étant poursuivi par quelqu'un qui l'outrageait de paroles, il doublait le pas : Pourquoi fuis-tu? lui cria cet homme. Parce que tu as le droit de dire des injures, répondit-il, et que moi j'ai celui de ne les point entendre. Un autre se déchaînait contre les philosophes qui assiégeaient les portes des grands. Les médecins, lui dit Aristippe, sont assidus auprès de leurs malades ; cependant il n'y a personne qui aime mieux perdre la santé que guérir d'une maladie. Faisant voile pour Corinthe par un gros

---

1. Belle pensée, mais peu conforme à l'esprit du cyrénaïsme et de l'épicurisme. — V. les Extraits d'Epicure.

temps, il s'émut; ce qui donna lieu à quelqu'un de lui dire : Nous autres, pauvres ignorants, nous n'appréhendons pas le naufrage; mais vous, philosophes, vous tremblez à la vue du péril. C'est, répondit-il, que vous et nous n'avons pas la même vie à conserver. Un autre se vantait d'avoir appris beaucoup de choses : De même, dit-il, que ceux qui mangent avec avidité et qui se donnent beaucoup d'exercice ne se portent pas mieux que d'autres qui se contentent simplement du nécessaire; aussi ne doit-on pas regarder comme savants ceux qui ont parcouru quantité de volumes, mais ceux qui se sont appliqués à la lecture des livres utiles. Un orateur, l'ayant servi dans une cause qu'il avait plaidée et gagnée, lui demanda à quoi lui profitaient les leçons de Socrate; il lui répondit : A vous avoir fait dire la vérité dans la harangue que vous avez prononcée pour moi.

Un père le consulta sur l'avantage que son fils retirerait de l'étude des sciences. Si elle ne lui apporte d'ailleurs aucune utilité, reprit Aristippe, au moins il aura assez de jugement pour ne pas s'asseoir au théâtre comme une pierre sur l'autre. Un autre lui recommanda son fils, pour l'instruction duquel le philosophe exigea cinq cents drachmes. Un esclave ne me coûterait pas davantage, lui répondit le père. Achetez, achetez, interrompit Aristippe; vous en aurez deux au lieu d'un. Il disait qu'il prenait de l'argent de ses amis, non pour s'en servir, mais afin qu'ils apprissent à l'employer utilement. Quelques personnes lui reprochant qu'il avait eu recours à un rhéteur pour défendre sa cause : Pourquoi non? leur dit-il; je prends bien un cuisinier pour m'apprêter à manger! Un jour Denys voulait le faire parler sur la philosophie. Il est ridicule, lui dit-il, que vous me demandiez le raisonnement même, et que vous me prescriviez le temps où il faut que je raisonne. Denys, choqué de cette réponse, lui ordonna d'aller se placer au bas bout de la table. Apparemment, continua Aristippe, que vous avez voulu faire honneur à cette place. Il mortifia la vanité d'un homme qui se piquait de savoir bien nager, en lui demandant s'il n'avait pas honte d'être en concurrence pour l'agilité avec les poissons. Un autre lui demandait en quoi le sage diffère de l'insensé : Envoyez-les, dit-il, tous deux, nus, chez ceux qui ne les connaissent pas, et ils vous l'apprendront. Un buveur s'applaudissait de ce qu'il savait beaucoup boire sans s'enivrer : Le

mulet en fait autant, lui répondit-il. Comme il apprit qu'on lui donnait un mauvais renom de ce qu'étant disciple de Socrate, il avait l'âme mercenaire : J'ai raison, dit-il, de vouloir être payé de mes disciples : il est vrai que Socrate retenait peu de chose pour son usage du blé et du vin dont quelques uns de ses amis lui faisaient présent, et qu'il renvoyait le superflu ; mais les principaux d'Athènes subvenaient à ses besoins par les provisions qu'ils lui envoyaient ; et moi, je n'ai qu'un esclave, qui est Eutychide. Il ferma la bouche à un homme qui lui reprochait qu'il aimait les bons repas, en lui disant : Pour vous, je suis sûr que vous n'en donneriez pas trois oboles. Non, dit-il. Cela étant, reprit Aristippe, convenez que je suis moins gourmand que vous n'êtes avare. Simus, trésorier de Denys, homme de mauvais caractère et qui était Phrygien de naissance, lui faisant voir la richesse des ameublements et du pavé de sa maison, Aristippe lui cracha au visage. Le trésorier s'en irrita. Pardonnez-moi, lui dit le philosophe, je ne voyais pas où je pusse cracher plus décemment. Quelqu'un, voulant savoir comment Socrate était mort, le pria de lui en faire le récit. Plût à Dieu, dit-il, que j'eusse une même fin !

On lit, dans les *Exercices* de Bion, qu'étant en voyage il dit à son valet de jeter une partie de l'argent dont il était chargé, et de ne garder que ce qu'il pourrait porter commodément. Dans un autre temps qu'il voyageait sur mer, sitôt qu'il sut que le vaisseau appartenait à un corsaire, il compta son argent, qu'il laissa glisser de ses mains dans l'eau, comme par accident, en déplorant son infortune. D'autres lui font dire : Il vaut mieux que l'argent périsse pour Aristippe qu'Aristippe pour l'argent. Denys lui ayant demandé quel sujet l'amenait à sa cour : J'y suis venu, répondit-il, pour vous faire part de ce que j'ai, et afin que vous me fassiez part de ce que vous avez et de ce que je n'ai pas. Au lieu de cette réponse, d'autres lui font dire : Autrefois qu'il me fallait de la science, j'allais chez Socrate ; à présent que j'ai besoin d'argent, je viens auprès de vous. Il blâmait beaucoup les hommes de ce que, dans les ventes publiques, ils regardaient avec soin les effets qu'ils voulaient acheter, et n'examinaient que superficiellement la conduite de ceux avec qui ils voulaient former des liaisons. D'autres prétendent que cette réflexion est de Diogène. Il avait un

ami en faveur duquel il intercédait auprès du tyran, et comme il ne pouvait obtenir ce qu'il demandait, il se jeta à genoux. On lui reprocha cette bassesse, mais il répondit : Ce n'est pas ma faute, c'est celle de Denys, qui a les oreilles aux pieds. Aristippe demeurait en Asie, lorsqu'il fut pris par Artapherne, gouverneur de la province. Quelqu'un lui ayant demandé si, après cette disgrâce, il se croyait en sûreté : Vous n'y pensez pas, je n'eus jamais plus de confiance qu'à présent que je dois parler à Artapherne. Il comparait ceux qui négligeaient de joindre la philosophie à la connaissance des arts libéraux, aux adorateurs de Pénélope, qui espéraient plus de conquérir le cœur de Mélantho, de Polydore et des autres servantes, que d'épouser leur maîtresse. On dit qu'il tint un discours pareil à Ariste, en lui disant qu'Ulysse, étant descendu aux enfers, y avait eu des entretiens avec presque tous les morts; mais que, pour leur reine, il n'avait jamais pu la voir. On lui demanda ce qu'il croyait qu'il était le plus nécessaire d'enseigner aux jeunes gens : Des choses, dit-il, qui puissent leur être utiles quand ils auront atteint l'âge viril. Un autre lui faisait des reproches de ce que, de l'école de Socrate, il était allé à la cour du tyran de Syracuse. Je fréquente, dit-il, la compagnie de Socrate quand j'ai besoin de préceptes, et celle de Denys lorsque j'ai besoin de relâche. Étant revenu à Athènes avec une grosse somme d'argent : Où avez-vous pris tout cela? lui dit Socrate. Et vous, repartit Aristippe, où avez-vous pris si peu de chose? Quelqu'un trouvait mauvais qu'il eût obtenu une somme d'argent de Denys, au lieu que Platon n'en avait reçu qu'un livre; il lui dit : L'argent m'est nécessaire, et Platon a besoin de livres. Un jour qu'il priait Denys de lui ouvrir sa bourse, le tyran lui fit avouer que le sage n'a pas besoin d'argent, et voulut se prévaloir de cet aveu : Donnez-m'en toujours, insista Aristippe, et puis nous viderons la question. Sur quoi Denys lui ayant mis quelques pièces dans la main : A présent, lui dit le philosophe, je n'ai plus besoin d'argent. Denys lui dit une fois que celui qui allait chez un tyran, d'homme libre devenait esclave. Non, lui dit Aristippe; s'il y est venu libre, il ne change point de condition. C'est Dioclès qui, dans la *Vie des Philosophes*, lui attribue cette réponse; mais d'autres prétendent qu'elle est de Platon. Ayant eu une dispute avec

Eschine, il lui dit peu de temps après : Ne nous raccommoderons-nous point, et ne cesserons-nous point de manquer de raison ? Attendez-vous que quelque bouffon se moque de nous dans les cabarets et nous remette en bonne intelligence? Soyons amis, dit Eschine, j'y consens. Et moi aussi, reprit Aristippe ; mais souvenez-vous que, quoique je sois le plus âgé, je n'en ai pas moins fait les premières avances. En vérité, lui dit Eschine, vous avez raison, et votre cœur est meilleur que le mien ; j'ai été la principale cause de notre querelle, et vous êtes l'auteur de notre réconciliation.

Aristippe définissait la volupté, qu'il établissait pour dernière fin, un mouvement agréable qui se communique aux sens. Après avoir décrit sa vie, parlons avec ordre des philosophes cyrénéens, ses sectateurs. Les uns se sont appelés hégésiaques, les autres annicériens, d'autres théodoriens.

DOCTRINE DES CYRÉNÉENS.

Ceux qui ont suivi les dogmes d'Aristippe se sont nommés cyrénéens, à cause de Cyrène, qui était la patrie de ce philosophe. Ils croient que l'homme est sujet à deux passions, au plaisir et à la douleur ; ils appellent le plaisir un mouvement doux, et la douleur un mouvement rude ; ils prétendent que tous les plaisirs sont égaux, et que l'un n'a rien de plus sensible que l'autre; que tous les animaux recherchent le plaisir et fuient la douleur.

Panétius, dans son livre *des Sectes*, dit qu'ils veulent parler du plaisir corporel, dont ils font la fin de l'homme, et non de celui qui consiste dans la tranquillité, qui est l'effet de la santé et de l'exemption de la douleur : plaisir qui est celui dont Epicure a pris la défense et qu'il établit pour fin [1].

Cependant il semble que ces philosophes distinguent cette fin du souverain bien, puisqu'ils appellent la fin un plaisir particulier, et font consister la vie heureuse ou le bonheur dans l'assemblage de tous les plaisirs particuliers, tant de ceux qui sont passés que de ceux qu'on peut recevoir encore; ils disent que le plaisir particulier est désirable pour lui-même, et qu'au contraire la félicité n'est point à souhaiter

1. V. le *De finibus*, l. I, ch. XI ; l. II, ch. II et suiv.

pour elle-même, mais à cause des plaisirs particuliers qui en résultent [1].

Ils ajoutent que le sentiment nous prouve que le plaisir doit être notre fin, puisque la nature nous y porte dès l'enfance ; que nous nous y laissons entraîner sans jugement, et que, lorsque nous le possédons, nous ne souhaitons rien outre la jouissance que nous en avons, au lieu que nous avons pour la douleur une répugnance naturelle qui nous porte à l'éviter [2].

Ils disent encore, comme le rapporte Hippobote dans son livre *des Sectes*, que le plaisir est un bien, lors même qu'il naît d'une chose déshonnête, et que le caractère honteux de la cause qui le produit n'empêche pas qu'on ne doive le regarder comme un bien.

Au reste, ils ne croient pas, comme Epicure, que la privation de la douleur soit un bien, ni la privation du plaisir un mal, parce que le plaisir et la douleur consistent dans es mouvements de l'âme, et qu'être sans douleur, c'est être dans l'état d'un homme qui dort.

Ils disent qu'il se peut qu'il y ait des personnes qui, dans une aliénation d'esprit, n'aient aucun goût pour le plaisir.

Ils ne font pourtant pas consister tout plaisir et toute douleur dans les sensations corporelles, convenant qu'un homme peut concevoir de la joie, ou au sujet d'un bonheur qui arrivera à sa patrie, ou à cause de quelque avantage qui le regardera personnellement; mais ils ne conviennent pas que le souvenir ou l'attente d'un bien puisse créer du plaisir, ce qui est l'opinion d'Epicure [3]; et ils se fondent sur ce que le temps dissipe le mouvement de l'âme.

Outre cela, ils disent que le plaisir et la douleur ne peuvent venir des seuls objets qui frappent les organes de l'ouïe et de la vue, puisque nous écoutons volontiers les plaintes de ceux qui contrefont les malheureux, et que nous entendons avec répugnance ceux qui se plaignent de leurs propres maux [4].

---

1. C'est sur ce point surtout que se produit l'opposition des deux systèmes d'Aristippe et d'Epicure.

2. Même argument reproduit par Epicure. Voir l. I, ch. IX.

3. V. *De finibus*, l. I, ch. XVII, et les Extraits d'Epicure.

4. C'est encore là, semble-t-il, une objection à Epicure, objection

Ils donnaient le nom de situation moyenne à la privation de contentement et de douleur [1].

Ils mettaient les plaisirs du corps fort au-dessus de ceux de l'âme, et regardaient les maux corporels comme pis que ceux de l'esprit, disant que c'est par cette raison que les criminels sont punis par les maux du corps [2].

Ils appelaient la douleur un état rude, et la joie une chose plus naturelle; et de là vient qu'ils apportaient plus de soin à gouverner la joie que la douleur, parce que, quoique le plaisir soit à rechercher par lui-même, il se trouve souvent que les causes qui le produisent sont désagréables; et c'est ce qui leur faisait dire que l'assemblage de tous les plaisirs particuliers qui constituent le bonheur est difficile à faire [3].

Une de leurs opinions est que le sage n'est pas toujours heureux, ni l'insensé toujours dans la douleur; mais que cela a lieu la plupart du temps, et qu'il suffit aussi, pour être heureux, qu'on éprouve du plaisir à quelque égard. Ils disent que la sagesse est un bien qu'il ne faut pas désirer relativement à elle-même, mais en considération des avantages qui en reviennent; qu'on ne doit chérir un ami que par nécessité, à peu près comme on aime ses membres, aussi longtemps qu'ils sont unis au corps; qu'il y a des vertus qui sont communes aux sages et aux extravagants; que l'exercice du corps est utile à la vertu [4]; que l'envie n'a aucune prise sur le sage, qu'il est à l'épreuve de l'impétuosité des passions, et que la superstition ne peut avoir d'empire sur son esprit, parce que tous ces maux dérivent d'un vain préjugé; qu'il peut cependant ressentir de la crainte et de la douleur, comme étant des sentiments de la nature; que, quoique les richesses engendrent la volupté, on ne doit pas les souhaiter par rapport à ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ils convenaient que l'esprit humain peut comprendre les qualités des passions, mais ils lui refusaient la capacité d'en connaître l'origine.

---

ingénieuse, par laquelle le cyrénaïsme même semble vouloir se montrer moins sensuel que l'épicurisme.

1. Comme Cicéron. V *De finibus*, l. I, IV.

2. Nouvelle opposition entre Aristippe et Épicure. V. *De finibus*, l. I, XVI.

3. Objection à Epicure.

4. Parce qu'il contribue au plaisir du corps, et que plaisir, c'est vertu.

Ils ne s'attachaient point à la recherche des choses naturelles, parce qu'ils étaient dans l'opinion que c'est inutilement qu'on s'efforce d'y parvenir [1].

Pour la logique, ils la cultivaient à cause de son utilité [2]. Méléagre dit pourtant, aussi bien que Clitomaque, qu'ils méprisaient également la physique et la dialectique, dans la persuasion qu'un homme qui a appris à connaître le bien et le mal peut, sans le secours de ces sciences, bien raisonner, se dépouiller de superstition, et s'armer contre les craintes de la mort.

Ils disaient que rien n'est de sa nature juste, honnête ou honteux, mais que la coutume et les lois avaient introduit ces sortes de distinctions [3]; que cependant un homme de probité ne laisse pas de se garder de faire le mal, ne fût-ce que pour éviter le dommage et le scandale qui en peuvent arriver, et que c'est là ce qui fait le sage.

Ils ne lui ôtent pas non plus les progrès dans les sciences et les beaux-arts.

Enfin ils disent que les hommes sont plus sensibles à la douleur les uns que les autres, et que nos sens ne sont pas toujours de sûrs garants de la vérité [4].

DOCTRINE DES HÉGÉSIAQUES.

Les sectateurs d'Aristippe qui s'appelaient *hégésiaques* ont été dans les mêmes sentiments que les cyrénéens sur le plaisir et la douleur. Ils disaient que l'amitié, la bonté et la bienfaisance ne sont rien par elles-mêmes, parce que nous les recherchons à cause du fruit qui nous en revient, et non à cause d'elles-mêmes; et que, dès qu'elles ne nous sont plus utiles, nous n'en faisons plus de cas [5]. Ils croyaient qu'une vie tout à fait heureuse n'est pas possible, parce que plusieurs maux viennent du corps, et que l'âme partage tout ce qu'il éprouve; que d'ailleurs la fortune nous ravit souvent les biens que nous espérons, et que tout cela est cause qu'un

---

1. Epicure, au contraire, attachait une importance capitale à la physique.
2. Epicure la dédaignait comme inutile.
3. Même doctrine dans Epicure.
4. Objection à Epicure.
5. Cf. le *De finibus*, l. I, ch. XIII et suiv.

vrai bonheur est impossible à trouver; de sorte que la mort est préférable à la vie [1]. Ils disaient encore que rien n'est agréable ou fâcheux par sa nature, mais que la rareté, ou la nouveauté, ou la satiété des choses, réjouissent les uns et attristent les autres; que la pauvreté et l'opulence ne contribuent point à former le plaisir, et que les riches n'en goûtent pas plus que les pauvres; que l'esclavage ou la liberté, la naissance relevée ou obscure, la gloire ou le déshonneur, ne font rien pour le degré du plaisir; que la vie est un bien pour l'insensé, mais non pour le sage, et qu'il fait tout pour l'amour de lui-même, n'estimant personne plus excellent que lui, et regardant les plus grands avantages comme inférieurs aux biens qu'il possède. Ces philosophes anéantissaient l'usage des sens par rapport au jugement, comme ne donnant pas une exacte notion des objets; et ils établissaient pour règle de la vérité ce qui paraît le plus raisonnable. Ils prétendaient que les fautes sont pardonnables, parce que personne n'en commet volontairement, mais qu'on y est conduit par les suggestions de quelque passion; qu'au lieu de haïr quelqu'un, on doit lui enseigner ses devoirs; que le sage pense moins à se procurer des biens qu'à se préserver des maux, se proposant pour fin d'éviter également la peine et la douleur, ce qui demande qu'on soit indifférent par rapport aux choses qui produisent la volupté.

DOCTRINE DES ANNICÉRIENS.

Les annicériens recevaient la plupart de ces opinions, et ne s'en écartaient qu'en ce qu'ils ne détruisaient point l'amitié, la faveur, le respect qu'on doit à ses parents, et l'obligation de servir sa patrie; disant même que ces sentiments sont cause que le sage, malgré les soucis et les affaires de la vie, peut être heureux. Ils disent que le bonheur qui naît de la possession d'un ami n'est point à rechercher en lui-même, parce que les autres n'en peuvent pas juger, et que notre raison est trop faible pour nous fier uniquement à nous-mêmes, et nous persuader que nous

1. Point très-remarquable dans la doctrine des hégésiaques, et par où ils s'opposent nettement à Épicure.

jugeons plus sainement que les autres. Ils disent encore que la coutume nous est utile, à cause des défauts de notre disposition. Ils pensent qu'on ne doit pas avoir des amis uniquement pour l'utilité qu'on en peut retirer, en sorte qu'on s'éloigne d'eux lorsqu'on n'a plus d'intérêt à les ménager; mais qu'on doit aussi leur être attaché par l'affection même qu'on a prise pour eux, et qui doit porter jusqu'à souffrir pour leur service, en sorte que, quoiqu'on ait le plaisir pour fin et qu'on soit affligé d'en être privé, on supporte cela volontiers par l'affection qu'on a pour ses amis.

DOCTRINE DES THÉODORIENS.

Quant aux *théodoriens*, ils ont pris leur nom de ce Théodore dont nous avons parlé, et ont suivi ses dogmes. Ce philosophe rejeta toutes les opinions qu'on avait des dieux. J'ai lu un ouvrage dont il était auteur, intitulé *des Dieux*, qui n'est pas à mépriser, et d'où l'on pense qu'Epicure a tiré beaucoup de choses.

Théodore posait pour fins la joie et la tristesse, c'est-à-dire le plaisir qui provient de la sagesse, et la tristesse qui naît de l'ignorance ; il appelait la prudence et la justice des biens, les habitudes contraires des maux, et le plaisir et la peine des sentiments qui tiennent le milieu entre le bien et le mal.

Il n'estimait point l'amitié, parce qu'elle n'est ni réelle dans ceux qui manquent de sagesse, et chez qui elle s'éteint si on leur ôte l'intérêt qu'ils en retirent, ni d'aucun service aux sages, qui se passent d'autant plus aisément d'amis qu'ils se suffisent à eux-mêmes. Il trouvait raisonnable qu'on refusât de se sacrifier pour le salut de ses concitoyens, appelant cela renoncer à la sagesse pour l'avantage des ignorants. Il disait que le monde est notre patrie; que dans l'occasion le sage peut commettre un vol, un adultère, un sacrilége, parce qu'en tout cela il n'y a rien d'odieux, excepté dans l'opinion du vulgaire [1].

Théodore courut risque d'être cité à l'aréopage, et peu s'en fallut qu'il n'éprouvât la sévérité de ce tribunal ; mais

1. Théodore est peut-être sur ce point plus conséquent qu'Epicure.

Démétrius de Phalère le tira d'embarras. On rapporte pourtant qu'il fut condamné à boire la ciguë. Pendant qu'il était à la cour de Ptolémée, fils de Lagus, ce prince l'envoya en ambassade auprès de Lysimaque, qui lui demanda fort librement s'il n'avait pas été chassé d'Athènes. On vous a parfaitement bien informé, lui répondit Théodore : les Athéniens m'ont banni de leur ville, parce qu'ils étaient comme Sémèle, qui fut trop faible pour porter Bacchus. Lysimaque poursuivit : Prenez garde de ne pas revenir ici une autre fois. Je n'y reviendrai point, répliqua Théodore, à moins que Ptolémée ne trouve bon de m'y renvoyer. Myrthus, trésorier de Lysimaque, qui était présent à cette audience, lui dit là-dessus : Il me semble que non-seulement vous ne savez pas l'honneur qui appartient aux dieux, mais que vous ignorez même le respect qui est dû aux rois. Je sais si bien, reprit le philosophe, ce qui est dû aux dieux, que je vous regarde comme leur ennemi.

Voilà ce qu'on sait de la vie et des mœurs de ce philosophe [1] .....

1. Diogène Laerce, l. II, 8.

EPICURE

D'APRÈS DIOGÈNE LAERCE.

I

JEUNESSE D'ÉPICURE.

Epicure était fils de Néoclès et de Chérestrate. La ville d'Athènes fut sa patrie, et le bourg de Gargette le lieu de sa naissance.

Il y a des auteurs qui rapportent que les Athéniens ayant envoyé une colonie à Samos, il y fut élevé, et qu'ayant atteint l'âge de dix ans, il vint à Athènes dans le temps que Xénocrate enseignait la philosophie dans l'académie, et Aristote dans la Chalcide; mais qu'après la mort d'Alexandre le Grand, cette capitale de la Grèce étant sous la tyrannie de Perdiccas, il revint à Colophon chez son père; qu'y ayant demeuré quelque temps et assemblé quelques écoliers, il retourna une seconde fois à Athènes, et qu'il professa la philosophie parmi la foule et sans être distingué, jusqu'à ce qu'enfin il se fit chef de cette secte qui fut appelée de son nom.

Il écrit lui-même qu'il avait quatorze ans lorsqu'il commença à s'attacher à l'étude de la philosophie. Apollodore, un de ses sectateurs, assure, dans le premier livre de la *Vie d'Épicure*, qu'il s'appliqua à cette connaissance universelle des choses par le mépris que lui donna l'ignorance des grammairiens, qui ne lui purent jamais donner aucun éclaircissement sur tout ce qu'Hésiode avait dit du chaos.

Hermippus écrit qu'il fut maître d'école, et qu'ayant lu ensuite les livres de Démocrite, il se donna tout entier à la philosophie; c'est ce qui a fait dire de lui à Timon : « Vient enfin de Samos le dernier des physiciens, un maître d'école, un effronté, et le plus misérable des hommes. »

Il eut trois frères, Néoclès, Chærédème et Aristobule, à qui il inspira le désir de s'appliquer, comme lui, à la découverte

des secrets de la nature. Mus, quoique son esclave, fut aussi un des compagnons de son étude.

II

REPROCHES DIVERS ADRESSÉS A ÉPICURE.

Diotime le stoïcien, qui haïssait mal à propos Épicure, l'a voulu faire passer malicieusement pour un voluptueux. Il n'a pas été traité plus favorablement par Posidonius le stoïcien, Nicolaüs et Sotion.

Denys d'Halicarnasse a été aussi de ses envieux. Ils disent que sa mère et lui allaient purifier les maisons par des paroles magiques; qu'il accompagnait son père, qui montrait à vil prix à lire aux enfants; qu'il s'était approprié tout ce que Démocrite avait écrit des atomes, aussi bien que les livres d'Aristippe sur la *Volupté*.

Timocrate, et Hérodote dans son livre de la *Jeunesse d'Epicure*, lui reprochent qu'il n'était pas bon citoyen; qu'il avait eu une complaisance indigne et lâche pour Mythras, lieutenant de Lysimachus, l'appelant dans ses lettres Apollon, et le traitant de roi; qu'il avait de même fait les éloges d'Idoménée, d'Hérodote et de Timocrate, parce qu'ils avaient mis en lumière quelques-uns de ses ouvrages qui étaient encore inconnus, et qu'il avait eu pour eux une amitié pleine d'une flatterie excessive..

On prétend que, dans son livre de *la Fin*, il y a de lui ces paroles : « Je n'ai plus rien que je puisse concevoir comme un bien, si je supprime les plaisirs du goût, ceux de Vénus, ceux de l'ouïe et ceux que cause la vue des belles formes [1]. » Ils veulent aussi faire croire qu'il écrivit à Pythoclès : « Fuyez, heureux jeune homme, toute sorte de science. »

Épictète lui reproche que sa manière de parler était efféminée et sans pudeur, et l'accable en même temps d'injures.

---

1. Ces paroles, très-authentiques, sont aussi citées par Cicéron, l. II, ch. III.

III

CRITIQUE DES AUTRES PHILOSOPHES PAR EPICURE.

Ses envieux veulent que, dans les trente-sept livres qu'il a composés de *la Nature*, il y répète souvent la même chose; qu'il y censure les ouvrages des autres philosophes, et particulièrement ceux de Nausiphane, disant de lui mot pour mot : « Jamais sophiste n'a parlé avec tant d'orgueil et de vanité, et jamais personne n'a mendié avec tant de bassesse le suffrage du peuple. » Et dans ses *Épîtres* contre Nausiphane, il parlait ainsi : « Ces choses lui avaient tellement fait perdre l'esprit, qu'il m'accablait d'injures, et se vantait d'avoir été mon maître. »

Il voulait que les sectateurs de Platon fussent nommés *les flatteurs de Denys*, et qu'on lui donnât l'épithète de *Doré*, comme à un homme plein de faste; qu'Aristote s'était abîmé dans le luxe; qu'après la dissipation de son bien, il avait été contraint de se faire soldat pour subsister, et qu'il avait été réduit à distribuer des remèdes pour de l'argent.

Il donnait à Protagoras le nom de *porteur de mannequin*, celui de *scribe* et *maître d'école de village* à Démocrite. Il traitait Héraclite d'*ivrogne*. Au lieu de nommer Démocrite par son nom, il l'appelait *Lémocrite*, qui veut dire *chassieux*. Il disait que les cyrénaïques étaient ennemis de la Grèce; que les dialecticiens crevaient d'envie, et qu'enfin Pyrrhon était un ignorant et un homme mal élevé.

IV

ÉLOGE D'EPICURE.

Ceux qui lui font ces reproches n'ont agi sans doute que par un excès de folie. Ce grand homme a d'illustres témoins de son équité et de sa reconnaissance : l'excellence de son bon naturel lui a toujours fait rendre justice à tout le monde. Sa patrie célébra cette vérité par les statues qu'elle dressa pour éterniser sa mémoire. Elle fut consacrée par ses amis, dont le nombre fut si grand, qu'à peine les villes pouvaient-elles les contenir, aussi bien que par ses disciples, qui s'attachèrent à lui par le charme de sa doctrine, laquelle avait,

pour ainsi dire, la douceur des sirènes. Il n'y eut que le seul Métrodore de Stratonice [1] qui, presque accablé par l'excès de ses bontés, suivit le parti de Carnéade.

La perpétuité de son école triompha de ses envieux; et, parmi la décadence de tant de sectes, la sienne se conserva toujours, par une foule continuelle de disciples qui se succédaient les uns aux autres.

Sa vertu fut marquée en d'illustres caractères par la reconnaissance et la piété qu'il eut envers ses parents, et par la douceur avec laquelle il traita ses esclaves; témoin son testament, où il donne la liberté à ceux qui avaient cultivé la philosophie avec lui, et particulièrement au fameux Mus, dont nous avons déjà parlé.

Cette même vertu fut enfin généralement connue par la bonté de son naturel, qui lui fit donner universellement à tout le monde des marques d'honnêteté et de bienveillance. Sa piété envers les dieux et son amour pour sa patrie ne se démentirent jamais jusqu'à la fin de ses jours. Ce philosophe eut une modestie si extraordinaire, qu'il ne voulut jamais se mêler d'aucune charge de la république.

V

MŒURS D'EPICURE.

Il est certain néanmoins que, malgré les troubles qui affligèrent la Grèce, il y passa toute sa vie, excepté deux ou trois voyages qu'il fit sur les confins de l'Ionie pour visiter ses amis, qui s'assemblaient de tous côtés pour venir vivre avec lui dans ce jardin qu'il avait acheté pour le prix de quatre-vingts mines. C'est ce que rapporte Apollodore.

Ce fut là, à ce que Dioclès raconte dans son livre *de l'Incursion*, qu'ils gardaient une sobriété admirable, et se contentaient d'une nourriture très-médiocre. « Un demi-setier de vin leur suffisait, disait-il, et leur breuvage ordinaire n'était que de l'eau. »

Il ajoute qu'Épicure n'approuvait pas la communauté de biens entre ses sectateurs, contre le sentiment de Pythagore,

1. Ne pas confondre avec l'autre Métrodore.

qui voulait que toutes choses fussent communes entre amis, parce que, disait notre philosophe, c'était là plutôt le caractère de la défiance que de l'amitié.

Il écrit lui-même dans ses *Epîtres* qu'il était content d'avoir de l'eau et du pain bis. « Envoyez-moi, dit ce philosophe à un de ses amis, un peu de fromage cythridien, afin que je fasse un repas plus excellent lorsque l'envie m'en prendra. » Voilà quel était celui qui avait la réputation d'établir le souverain bien dans la volupté. Athénée fait son éloge dans l'épigramme suivante. « Mortels, pourquoi courez-vous après tout ce qui fait le sujet de vos peines? Vous êtes insatiables pour l'acquisition des richesses, vous les recherchez parmi les querelles et les combats, quoique néanmoins la nature les ait bornées, et qu'elle soit contente de peu pour sa conservation; mais vos désirs n'ont point de bornes. Consultez sur cette matière le sage fils de Néoclès; il n'eut d'autre maître que les Muses, ou le trépied d'Apollon. »

Cette vérité sera beaucoup mieux éclaircie dans la suite par ses dogmes et par ses propres paroles. Il s'attachait particulièrement, si l'on en croit Dioclès, à l'opinion d'Anaxagore entre les anciens [1], quoique en quelques endroits il s'éloignât de ses sentiments. Il suivait aussi Archélaüs, qui avait été le maître de Socrate.

VI

L'ENSEIGNEMENT D'ÉPICURE.

Il dit qu'il exerçait ses écoliers à apprendre par cœur ce qu'il avait écrit. Il assure qu'il n'eut d'autre maître dans la philosophie que sa propre spéculation. Sa diction est proportionnée à la matière qu'il traite; aussi Aristophane le grammairien le reprend de ce qu'elle n'était point assez élégante; mais sa manière d'écrire a été si pure et si claire, que, dans le livre qu'il a composé de *la Rhétorique*, il a soutenu qu'il ne fallait exiger de cet art que les règles de se faire entendre facilement.

Au lieu de mettre pour inscription à toutes ses *Epîtres* ces

1. Les *homœoméries* d'Anaxagore ont en effet plus d'un rapport avec les atomes d'Épicure. — Voir sur ce point les extraits de Lucrèce.

paroles : « Soyez en santé; réjouissez-vous; que la Fortune vous rie; passez agréablement le temps, » il recommandait toujours de vivre honnêtement.

Il y en a qui, dans la *Vie d'Epicure,* soutiennent qu'il a pris le livre intitulé *Canon* ou *Règle* dans le traité du *Trépied,* qu'on attribuait à Nausiphane, lequel, selon ces mêmes auteurs, fut son maître... Ils ajoutent qu'il commença d'étudier la philosophie à l'âge de douze ans, et qu'à trente-deux il l'enseigna publiquement...

Il établit son école dans Mitylène à trente-deux ans, et en passa ensuite cinq à Lampsaque. Étant retourné à Athènes, il y mourut à l'âge de soixante-douze ans, la seconde année de la cent vingt-septième olympiade, sous l'archontat de Pytharatus, et laissa la conduite de son école à Hermachus de Mitylène, fils d'Agémarque.

Le même Hermachus rapporte dans ses *Epîtres* qu'après avoir été tourmenté par de cruelles douleurs pendant quatorze jours, s'étant fait mettre dans une cuve d'airain pleine d'eau chaude pour donner quelque intervalle à son mal, et ayant bu un peu de vin, il exhorta ses amis à se souvenir de ses préceptes, et finit sa vie dans cet entretien...

Telle fut la vie et la mort de ce philosophe.

VII

TESTAMENT D'ÉPICURE.

Ma dernière volonté est que tous mes biens appartiennent à Amynomaque, à Batithe et à Timocrate... à condition néanmoins que le jardin sera donné avec toutes ses commodités à Hermachus Mitylénien, fils d'Agémarque, à ceux qui enseigneront avec lui, et même à ceux qu'il nommera pour tenir cette école, afin qu'ils y puissent plus agréablement continuer l'exercice, et que les noms de ceux qui seront appelés philosophes de notre secte soient consacrés à l'éternité.

Je recommande à Amynomaque et à Timocrate de s'appliquer, autant qu'il leur sera possible, à la réparation et à la conservation de l'école qui est dans le jardin. Je les charge d'obliger leurs héritiers d'avoir autant de soin qu'eux-mêmes en auront eu pour la conservation du jardin et de

tout ce qui en dépend, et d'en laisser pareillement la jouissance à tous les autres philosophes successeurs de notre opinion...

On prendra sur le revenu des biens que j'ai donnés ce qui sera nécessaire pour célébrer dans les premiers jours du mois de gaméléon celui de notre naissance, et ceux de la naissance de mon père, de ma mère et de mes frères; et le vingtième de la lune de chaque mois on traitera tous ceux qui nous ont suivis dans la connaissance de la philosophie, afin qu'ils se souviennent de moi et de Métrodore, et qu'ils fassent aussi la même chose au mois de possidéon, en mémoire de nos frères, ainsi qu'ils nous l'ont vu observer. Il faudra qu'ils s'acquittent de ce devoir dans le mois de métagitnion en faveur de Polyène...

Amynomaque et Timocrate, après avoir pris l'avis d'Hermachus, prendront du revenu de mes biens ce qu'il faudra pour leur nourriture et pour leur entretien. Il jouira comme eux de la part et proportion que je lui donne dans ma succession, parce qu'il a vieilli avec nous dans la recherche des découvertes que nous avons faites sur la nature, et que nous l'avons laissé pour notre successeur à l'école que nous avons établie : ainsi il ne sera rien fait sans son conseil.

On aura soin de Nicanor, ainsi que nous avons fait. Il est juste que tous ceux qui ont été les compagnons de nos études, qui y ont contribué de tout ce qu'ils ont pu, et qui se sont fait un honneur de vieillir avec nous dans la spéculation des sciences, ne manquent point, autant que nous pourrons, des choses qui leur sont nécessaires pour le succès de leurs découvertes. Je veux qu'Hermachus ait tous mes livres...

Je souhaite qu'autant qu'il sera possible toutes ces dispositions soient exécutées de point en point, conformément à ma volonté. Entre mes esclaves, j'affranchis Mus, Nicias et Lycon. Je donne aussi la liberté à Phédrion.

VIII

LES DISCIPLES D'ÉPICURE.

Épicure eut plusieurs disciples, tous fort sages et célèbres, entre autres Métrodore, Athénée, Timocrate et Sandes de

Lampsaque; mais le premier fut Métrodore, qui ne l'eut pas plutôt connu, qu'il ne s'en sépara jamais, hormis un séjour de six mois qu'il fit chez lui, et d'où il revint trouver le philosophe.

Ce Métrodore fut un parfait honnête homme, selon ce qu'en écrit Épicure dans son livre des *Choses importantes*. Il lui rend le même témoignage dans le troisième livre, qu'il intitule *Timocrate*... Toujours ferme contre tout ce qui peut troubler l'âme, il fut intrépide contre les atteintes de la mort. C'est ce que rapporte de lui Épicure dans son premier livre, intitulé *Métrodore*. Il mourut en la cinquantième année de son âge, sept ans avant Épicure, qui parle dans son testament du soin qu'il veut qu'on ait des enfants de ce philosophe, comme étant déjà mort...

Polyène de Lampsaque fut encore un des disciples d'Épicure. Philodème dit que ses mœurs avaient tant de douceur et d'agrément, qu'il était universellement aimé.

Il y eut aussi Hermachus, qui succéda à Épicure dans son école. Il avait beaucoup de mérite; mais, quoique né d'un père pauvre, cela n'empêcha pas qu'il ne s'appliquât à la rhétorique. Voici quelques uns de ses livres, dont on fait beaucoup de cas, outre vingt-deux épîtres qu'il écrivit contre Empédocle. Il fit un traité *des Sciences* contre Platon, contre Aristote, et mourut chez Lysias avec la grande réputation qu'il s'était acquise.

Colotès et Idoménée furent aussi du nombre de ses principaux disciples...

Apollodore, qu'on appelait le *gouverneur des jardins*, et qui a écrit plus de quatre cents volumes, s'est fort distingué parmi les sectateurs du philosophe.

IX

LES LIVRES D'ÉPICURE.

Épicure a plus écrit lui seul qu'aucun autre philosophe. On compte jusqu'à trois cents livres de sa composition, sans autre titre que celui-ci : *Ces ouvrages renferment les sentiments d'Epicure*. En effet, ils sont tous remplis de ses propres idées. Chrysippe a voulu l'imiter dans la multitude

de ses écrits, remarque Carnéade, qui à cette occasion l'appelait le parasite des livres d'Épicure, parce qu'il affectait de l'égaler en ce qui regardait le nombre des productions; aussi ses œuvres sont-elles pleines de redites, de choses mal digérées, et avancées avec tant de précipitation, qu'il n'avait pas de temps de reste pour les relire et les corriger. D'ailleurs, il a tellement rempli ses livres de citations, qu'il y a beaucoup plus du travail d'autrui que du sien propre.

Les volumes d'Épicure se montent donc à la quantité que nous venons de dire; mais ceux qui, par l'excellence des matières, l'emportent sur les autres, sont les trente-sept qu'il a composés sur la nature; ce qu'il nous a laissé des atomes, du vide, de la fin, son banquet, du destin, etc...

Je vais tâcher de donner un abrégé de ces ouvrages et de ce qu'il y enseigne. Je remarquerai quelles ont été ses principales opinions; et s'il y a d'autres choses essentielles dans ce qu'il a écrit, j'en ferai mention, afin que vous puissiez vous former à tous égards une idée de ce philosophe, si tant est que je puisse en juger.

X

LA DOCTRINE D'ÉPICURE.

Il divise la philosophie en trois parties, dont la première donne des règles pour bien juger, la seconde traite de la physique, et la troisième de la morale. Celle qui donne des règles sert d'introduction à la philosophie, et est contenue dans un ouvrage intitulé *Canon*. La partie physique renferme la théorie de la nature, et est rédigée en trente-sept livres et épîtres sur les choses naturelles. La morale roule sur le choix de la volonté par rapport aux biens et aux maux, et est traitée dans son livre de *la Conduite de la vie*, dans ses *Epîtres*, et dans son livre *des Fins*. On joint ordinairement la partie qui contient les règles avec la partie physique; combinaison qu'on appelle caractère de vérité, principes et premiers éléments de la philosophie.

Au reste, les épicuriens rejettent la dialectique comme superflue, et en donnent pour raison que ce que les physiciens disent sur les noms des choses suffit.

Épicure dit, dans son livre intitulé *Canon*, que « les moyens de connaître la vérité sont les sens, les notions antécédentes, et les passions. » Les sectateurs de ce philosophe y ajoutent les idées imaginatives, et voici ce qu'Épicure lui-même dit dans son *Abrégé à Hérodote*, et dans ses *Maximes fondamentales* :

« Les sens, dit-il, ne renferment point de raison, ils ne conservent aucun souvenir des choses; car ils ne se meuvent point eux-mêmes, et ne peuvent ni rien ajouter au mouvement qu'ils reçoivent ni en rien diminuer. Ils ne sont aussi soumis à aucune direction; car une sensation homogène ne peut en rectifier une autre de même espèce, parce qu'elles ont une force égale : non plus qu'une sensation hétérogène n'en peut rectifier une semblable, parce que les objets dont elles jugent ne sont pas les mêmes. Pareillement, différentes sensations ne peuvent se rectifier l'une l'autre, vu que dans ce que nous disons nous avons égard à toutes. On ne peut pas même dire que la raison conduise les sens, puisqu'elle dépend d'eux. Ainsi la réalité des sensations établit la certitude des sens. En effet, il est aussi certain que nous voyons et que nous entendons, qu'il est certain que nous sentons de la douleur; de sorte qu'il faut juger des choses que nous n'apercevons point par les signes que nous en donnent celles que nous découvrons. On doit encore convenir que toutes nos idées viennent des sens, et se forment par incidence, par analogie, ressemblance et composition, à l'aide du raisonnement, qui y contribue en quelque chose. Les idées mêmes des gens qui ont l'esprit troublé, et celles qui nous naissent dans les songes, sont réelles, puisqu'elles se trouvent accompagnées de mouvement, et que ce qui n'existe pas n'en peut produire aucun. »

Par ce que les épicuriens appellent *notions antécédentes*, ils entendent une espèce de compréhension, soit opinion droite, soit pensée ou acte inné et universel de l'entendement, c'est-à-dire le souvenir d'une chose qui s'est souvent représentée à nous extérieurement, comme dans cette proposition : « L'homme est disposé de cette manière. » En même temps que le mot d'*homme* se prononce, l'idée de la figure de l'homme se représente à l'esprit en vertu des notions antécédentes, les sens nous servant ainsi de guide.

L'évidence d'une chose est donc liée au nom qu'elle porte originairement. En effet, nous ne saurions rechercher une chose, sans nous être formé auparavant l'idée de l'objet qui fait le sujet de notre recherche. Par exemple, pour juger si une chose qu'on voit de loin est un cheval ou un bœuf, il faut avoir premièrement l'idée de ces deux animaux ; et nous ne pourrions nommer aucune chose, sans en avoir auparavant acquis l'idée par les notions antécédentes, d'où s'ensuit que ces notions sont évidentes.

Il faut encore remarquer que toute opinion que l'on conçoit dépend d'une chose antécédente déjà connue comme évidente, et à laquelle nous la rapportons, comme dans cette question : « D'où savons-nous que c'est là un homme, ou non? » Les épicuriens donnent aussi à ces opinions le nom de *croyance*, qu'ils distinguent en vraie et en fausse. La vraie est celle que quelque témoignage ou appuie ou ne combat pas ; la fausse n'a aucun témoignage en sa faveur, ou n'en a d'autre que contre elle. C'est ce qui leur a fait introduire sur ce sujet l'expression d'*attendre*, comme, par exemple, d'attendre qu'on soit proche d'une tour, pour juger de près de ce qu'elle est.

Ils reconnaissent deux passions auxquelles tous les êtres vivants sont sujets, le plaisir et la douleur. Ils disent que l'une de ces passions nous est naturelle, l'autre étrangère, et qu'elles nous servent à nous déterminer dans ce que nous avons à choisir et à éviter par rapport aux biens et aux maux.

Ils distinguent les questions en celles qui regardent les choses mêmes, et en d'autres qui concernent leurs noms.

EXTRAITS D'EPICURE

LETTRE D'ÉPICURE A HÉRODOTE.

I

NÉCESSITÉ D'UN ABRÉGÉ DE LA PHYSIQUE ÉPICURIENNE.

Comme il y a des gens, savant Hérodote, qui ne peuvent absolument se résoudre à examiner toutes les questions que nous avons traitées sur la nature, ni à donner leur attention aux grands ouvrages que nous avons publiés sur ce sujet, j'ai réduit toute la matière en un abrégé, afin qu'il leur serve de moyen pour se rappeler facilement mes opinions en général, et que, par ce secours, ils retiennent en tout temps ce qu'il y a de plus essentiel, selon le degré auquel ils auront porté l'étude de la nature.

Ceux même qui ont fait quelques progrès dans la contemplation de l'univers doivent avoir présente à l'esprit toute cette matière, qui consiste dans ses premiers éléments, puisque nous avons plus souvent besoin d'idées générales que d'idées particulières. Nous nous attacherons donc à cette matière et à ces éléments, afin que, traitant les questions principales, on se rappelle les particulières, et qu'on s'en fasse de justes idées par le moyen des notions générales dont on aura conservé le souvenir.

D'ailleurs, l'essentiel dans ce genre d'étude est de pouvoir se servir promptement de ses idées lorsqu'il faut se rappeler les éléments simples et les termes, parce qu'il est impossible que l'on traite abondamment les choses générales, si on ne sait pas réduire le tout en peu de mots, et comprendre en raccourci ce qu'on a auparavant soigneusement examiné par parties. Ainsi cette méthode sera utile à tous ceux qui se seront appliqués à l'étude de la nature; et comme cette étude contribue à divers égards à la tranquillité de la vie, il est nécessaire que je fasse un pareil abrégé, dans lequel je traite de tous les dogmes par leurs premiers éléments.

II

DE LA MÉTHODE.

Pour cela, il faut premièrement, Hérodote, acquérir la connaissance des choses signifiées par les mots, afin de pouvoir juger de celles dont nous concevons quelque opinion ou quelque doute, ou que nous cherchons à connaître, et afin qu'on ne nous mène pas jusqu'à l'infini, ou que nous-mêmes ne nous bornions point à des mots vides de sens : car il est nécessaire que nous soyons au fait de tous les termes qui entrent dans une notion antécédente, et que nous n'ayons besoin de la démontrer à aucun égard. Par ce moyen, nous pourrons l'appliquer, ou à la question que nous agitons, ou au doute que nous avons, ou à l'opinion que nous concevons.

La même méthode est nécessaire par rapport aux jugements qui se font par les sens, et par les idées qui viennent tant de l'esprit que de tel autre caractère de vérité que ce soit.

Enfin, il faut agir de la même manière touchant les passions de l'âme, afin que l'on puisse distinguer les choses sur lesquelles il faut suspendre son jugement et celles qui ne sont pas évidentes. Cela étant distinctement compris, voyons ce qui regarde les choses qui ne sont pas connues.

III

RIEN NE VIENT DE RIEN.

Premièrement, il faut croire que rien ne se fait de rien; car, si cela était, tout se ferait de tout, et rien ne manquerait de semence. De plus, si les choses qui disparaissent se réduisaient à rien, il y a longtemps que toutes choses seraient détruites, puisqu'elles n'auraient pu se résoudre dans celles que l'on suppose n'avoir pas eu d'existence. Or l'univers fut toujours tel qu'il est et sera toujours dans le même état, n'y ayant rien en quoi il puisse se changer. En effet, outre l'univers, il n'existe rien en quoi il puisse se convertir et subir un changement...

IV

TOUT EST MATÉRIEL.

L'univers est corporel. Qu'il y ait des corps, c'est ce qui

tombe sous les sens, selon lesquels nous formons des conjectures, en raisonnant sur les choses qui nous sont cachées, comme on l'a dit plus haut. S'il n'y avait point de vide ni de lieu, ce qu'autrement nous désignons par le nom de *nature impalpable*, les corps n'auraient point d'endroit où ils pourraient être, ni où ils pourraient se mouvoir, quoiqu'il soit évident qu'ils se meuvent. Mais, hors de là, il n'y a rien qu'on puisse concevoir, ni par la pensée, ni par voie de compréhension, ni par analogie tirée des choses qu'on a comprises; rien, non de ce qui concerne les qualités ou les accidents des choses, mais de ce qui concerne la nature des choses en général...

V

DE LA NATURE DES CORPS.

Quant aux corps, les uns sont des assemblages, les autres des corps dont ces assemblages sont formés. Ceux-ci sont indivisibles et immuables, à moins que toutes choses ne s'anéantissent en ce qui n'est point; mais ces corps subsisteront constamment dans les dissolutions des assemblages, existeront par leur nature, et ne peuvent être dissous, n'y ayant rien en quoi et de quelle manière ils puissent se résoudre. Aussi il faut de toute nécessité que les principes des corps soient naturellement indivisibles.

VI

INFINITÉ DE L'UNIVERS.

L'univers est infini; car ce qui est fini a une extrémité, et ce qui a une extrémité est conçu borné par quelque chose. Donc ce qui n'a point d'extrémité n'a point de bornes, et ce qui n'a nulles bornes est infini et sans terme. Or l'univers est infini à deux égards, par rapport au nombre des corps qu'il renferme et par rapport à la grandeur du vide; car si le vide était infini et que le nombre des corps ne le fût pas, les corps n'auraient nul lieu où ils pussent se fixer, et ils erreraient dispersés dans le vide, parce qu'ils ne rencontreraient rien qui les arrêtât et ne recevraient point de répercussion. D'un autre côté, si le vide était fini et que les corps fussent infinis en nombre, cette infinité de corps empêcherait qu'ils n'eussent d'endroit à se placer...

VII

MOUVEMENT DES ATOMES.

Les atomes sont dans un mouvement continuel, et Épicure dit plus bas qu'ils se meuvent avec la même vitesse, parce que le vide laisse sans cesse le même passage au plus léger qu'au plus pesant. Les uns s'éloignent des autres à une grande distance; les autres tournent ensemble lorsqu'ils sont inclinés à s'entrelacer, ou qu'ils sont arrêtés par ceux qui les entrelacent. Cela se fait par le moyen du vide, qui sépare les atomes les uns des autres, ne pouvant lui-même rien soutenir. Leur solidité est cause qu'ils s'élancent par leur collision, jusqu'à ce que leur entrelacement les remette de cette collision.

VIII

LES ATOMES, PRINCIPES DU MONDE.

Les atomes n'ont point de principe, parce qu'avec le vide ils sont la cause de toutes choses. Épicure dit aussi plus bas qu'ils n'ont point de qualité, excepté la figure, la grandeur et la pesanteur; et dans le douzième livre de ses *Eléments*, que leur couleur change selon leur position. Ils n'ont pas non plus toutes sortes de grandeurs, puisqu'il n'y en a point dont la grandeur soit visible. L'atome, ainsi conçu, donne une idée suffisante de la nature.

IX

LES MONDES EN NOMBRE INFINI.

Il y a des mondes à l'infini, soit qu'ils ressemblent à celui-ci ou non; car les atomes, étant infinis, comme on l'a montré, sont transportés dans le plus grand éloignement; et comme ils ne sont pas épuisés par le monde qu'ils servent à former, n'étant tous employés ni à un seul ni à plusieurs mondes bornés, soit qu'ils soient semblables, soit qu'ils ne le soient pas, rien n'empêche qu'il ne puisse y avoir à l'infini des mondes conçus de cette manière.

X

LES IDÉES-IMAGES.

Il y a encore des formes qui, par la figure, ressemblent aux corps solides, et surpassent de beaucoup par leur ténuité les choses sensibles. Car rien n'empêche qu'il ne se forme dans l'air des émanations de parties qui conservent la même position et le même ordre qu'elles avaient dans les solides. Ces formes sont ce que nous appelons des *images* : leur mouvement qui se fait dans le vide, ne rencontrant rien qui l'arrête, a une telle vélocité, qu'il parcourt le plus grand espace imaginable en moins de temps qu'il soit possible...

Il faut encore remarquer que ces images se forment en même temps que naît la pensée, parce qu'il se fait continuellement des écoulements de la superficie des corps, lesquels ne sont pas sensibles aux sens, trop grossiers pour s'en apercevoir. Ces écoulements conservent longtemps la position et l'ordre des atomes dont ils sont formés, quoiqu'il y arrive quelquefois de la confusion. D'ailleurs ces assemblages se font promptement dans l'air, parce qu'il n'est pas nécessaire qu'ils aient de profondeur. Outre ces manières, il y en a encore d'autres dont se forment ces sortes de natures.

Rien de tout cela ne contredit les sens, si on considère la manière dont les images produisent leurs effets, et comment elles nous donnent un sentiment des objets extérieurs. Il faut supposer aussi que c'est par le moyen de quelque chose d'extérieur que nous voyons les formes et que nous en avons une idée distincte; car un objet qui est hors de nous ne peut nous imprimer l'idée de sa nature, de sa couleur et de sa figure autrement que par l'air qui est entre lui et nous, et par les rayons ou espèces d'écoulements qui parviennent de nous jusqu'à l'objet. Nous voyons donc par le moyen des formes qui se détachent des objets mêmes, de leur couleur, de leur ressemblance, et qui pénètrent, à proportion de leur grandeur et avec un mouvement extrêmement prompt, dans la vue ou dans la pensée.

Ensuite, ces formes nous ayant donné de la même manière l'idée d'un objet unique et continu, et conservant toujours leur conformité avec l'objet dont elles sont séparées, nourries d'ailleurs par les atomes qui les produisent, l'idée

que nous avons reçue dans la pensée ou dans les sens, soit d'une forme, soit d'un accident, nous représente la forme même du solide par le moyen des espèces qui se succèdent.

XI

DES CAUSES DE L'ERREUR.

Il y a erreur dans ce que nous concevons, s'il n'est confirmé par un témoignage ou s'il est contredit par quelque autre, c'est-à-dire, si ce que nous concevons n'est pas confirmé par le mouvement qui s'excite en nous-mêmes conjointement avec l'idée qui nous vient, et qui est suspendu dans les cas où il y a erreur; car la ressemblance des choses que nous voyons dans leurs images, ou en songe, ou par les pensées qui tombent dans l'esprit, ou par le moyen de quelque autre caractère de vérité, ne serait pas conforme aux choses qu'on appelle existantes et véritables, s'il n'y en avait pas d'autres auxquelles nous rapportons celles là et sur lesquelles nous jetons les yeux. Pareillement, il n'y aurait point d'erreur dans ce que nous concevons, si nous ne recevions en nous-mêmes un autre mouvement qui est bien conjoint avec ce que nous concevons, mais qui est suspendu. C'est de ce mélange d'une idée étrangère avec ce que nous concevons, et d'une idée suspendue, que provient l'erreur dans ce que nous concevons, et qui fait qu'il doit ou être confirmé ou n'être pas contredit. Au contraire, nos conceptions sont vraies lorsqu'elles sont confirmées ou qu'elles ne sont pas contredites. Il importe de bien retenir ce principe, afin qu'on ne détruise pas les caractères de vérité en tant qu'ils concernent les actions, ou que l'erreur, ayant un égal degré d'évidence, n'occasionne une confusion générale.

XII

DES DIVERS SENS. DE L'OUIE.

L'ouïe se fait pareillement par le moyen d'un souffle qui vient d'un objet parlant, ou résonnant, ou qui cause quelque bruit, ou en un mot de tout ce qui peut exciter le sens de l'ouïe. Cet écoulement se répand dans des parties similaires qui conservent un certain rapport les unes avec les autres, et

étendent leur faculté comme une unité, jusqu'à ce qui reçoit le son, d'où naît la plupart du temps une sensation de la chose qui a envoyé le son, telle qu'elle est ; ou, si cela n'a pas lieu, on connaît seulement qu'il y a quelque chose au dehors; car, sans une certaine sympathie transportée de l'objet qui résonne, il ne se ferait point de semblable sensation. On ne doit donc pas s'imaginer que l'air reçoit une certaine figure par la voix ou par les choses semblables qui frappent l'ouïe... : c'est la percussion, que nous éprouvons à l'ouïe, d'une voix, laquelle se fait par le moyen d'un écoulement de corpuscules...

XIII

L'ODORAT.

Il en est de l'odorat comme de cet autre sens, puisque nous n'éprouverions aucune sensation s'il n'y avait des corpuscules qui, se détachant des objets qui nous les communiquent, remuent les sens par la proportion qu'ils ont avec eux; ce que les uns font d'une manière confuse et contraire, les autres avec ordre et d'une façon plus naturelle.

XIV

LES ATOMES SONT IMMUABLES.

Outre cela, il faut croire que les atomes ne contribuent aux qualités des choses que nous voyons que la figure, la pesanteur, la grandeur, et ce qui fait nécessairement partie de la figure, parce que toute qualité est sujette au changement, au lieu que les atomes sont immuables. En effet, il faut que dans toutes les dissolutions des assemblages de matière il reste quelque chose de solide qui ne puisse se dissoudre et qui produise les changements, non pas en anéantissant quelque chose ou en faisant quelque chose de rien, mais par des transpositions dans la plupart des objets, et par des additions et des retranchements dans quelques autres. Il est donc nécessaire que les parties des corps qui ne sont point sujettes à transposition soient incorruptibles, aussi bien que celles dont la nature n'est point sujette à changement, mais qui ont une masse et une figure qui leur sont propres. Il faut donc que tout cela soit permanent, puisque, par exemple,

dans les choses que nous changeons nous-mêmes de propos délibéré, on voit qu'elles conservent une certaine forme, mais que les qualités qui ne résident point dans le sujet même que l'on change n'y subsistent pas, et qu'au contraire elles sont séparées de la totalité du corps. Les parties qui se maintiennent dans le sujet ainsi changé suffisent pour former les différences des compositions, et il doit rester quelque chose, afin que tout ne se corrompe pas jusqu'à s'anéantir...

XV

DE LA GRANDEUR DES ATOMES.

Il ne faut pas croire que les atomes renferment toutes sortes de grandeurs, car cela serait contredit par les choses qui tombent sous les sens; mais ils renferment des changements de grandeur, ce qui rend aussi mieux raison de ce qui se passe par rapport aux sentiments et aux sensations. Il n'est pas nécessaire encore, pour la différence des qualités, que les atomes aient toutes sortes de grandeurs. Si cela était, il y aurait aussi des atomes que nous devrions apercevoir; ce qu'on ne voit pas qui ait lieu; et on ne comprend pas non plus comment on pourrait voir un atome.

XVI

DE LA DIVISIBILITÉ DES CORPS.

Il ne faut pas aussi penser que dans un corps terminé il y ait une infinité d'atomes, et de toute grandeur. Ainsi, non-seulement on doit rejeter cette divisibilité à l'infini qui s'étend jusqu'aux plus petites parties des corps, ce qui va à tout exténuer, et, en comprenant tous les assemblages de matière, à réduire à rien les choses qui existent; il ne faut pas non plus supposer, dans les corps terminés, de transposition à l'infini et qui s'étende jusqu'aux plus petites parties, d'autant plus qu'on ne peut guère comprendre comment un corps qu'on supposerait renfermer des atomes à l'infini ou de toute grandeur peut être ensuite supposé avoir une dimension finie...

XVII

LE HAUT ET LE BAS DANS L'ESPACE INFINI.

Il ne peut se faire de mouvement des atomes tout d'un côté; et, lorsqu'on parle du haut et du bas par rapport à l'infini, il ne faut pas proprement l'appeler haut et bas, puisque ce qui est au-dessus de notre tête, si on le suppose aller jusqu'à l'infini, ne peut plus être aperçu, et que ce qui est supposé au-dessous se trouve être en même temps supérieur et inférieur par rapport au même sujet, et cela à l'infini. Or, c'est de quoi il est impossible de se former d'idée; il vaut donc mieux supposer un mouvement à l'infini qui aille vers le bas, quand même ce qui, par rapport à nous, est supérieur, toucherait une infinité de fois les pieds de ceux qui sont au-dessus de nous, et que ce qui, par rapport à nous, est inférieur, toucherait la tête de ceux qui sont au-dessous de nous; car cela n'empêche pas que le mouvement entier des atomes ne soit conçu en des sens opposés l'un à l'autre à l'infini.

XVIII

ÉGALE VITESSE DES ATOMES DANS LE VIDE.

Les atomes ont tous une égale vitesse dans le vide, où ils ne rencontrent aucun obstacle. Les légers ne vont pas plus lentement que ceux qui ont plus de poids, ni les petits moins vite que les grands, parce que, n'y ayant rien qui en arrête le cours, leur vitesse est également proportionnée, soit que leur direction les porte vers le haut ou qu'elle devienne oblique par collision, ou qu'elle tende vers le bas en conséquence de leur propre poids...

XIX

L'AME EST CORPORELLE.

Après tout ceci, il est à propos d'examiner ce qui concerne l'âme relativement aux sens et aux passions. Par là on achèvera de s'assurer que l'âme est un corps composé de parties fort menues et dispersées dans tout l'assemblage de matière qui forme le corps. Elle ressemble à un mélange

d'air et de chaleur tempéré de manière qu'à quelques égards elle tient plus de la nature de l'air, et qu'à d'autres elle participe plus de la nature de la chaleur.

En particulier, elle est sujette à beaucoup de changements, à cause de la petitesse de ces parties dont elle est composée et qui rendent aussi d'autant plus étroite l'union qu'elle a avec le corps.

Les usages de l'âme paraissent dans ses passions, dans la facilité de ses mouvements, dans ses pensées et autres fonctions dont le corps ne peut être privé sans mourir.

XX

L'AME PRINCIPE DE LA SENSATION.

La même chose paraît encore en ce que c'est l'âme qui est la principale cause de la sensation : il est bien vrai qu'elle ne la recevrait pas si elle n'était revêtue du corps. Cet assemblage de matière est nécessaire pour la lui faire éprouver ; il la reçoit d'elle, mais il ne la possède pas de même, puisque, lorsque l'âme quitte le corps, il est privé de sentiment. La raison en est qu'il ne le possède pas en lui-même, mais en commun avec cette autre partie que la nature a préparée pour lui être unie, et qui, en conséquence de la vertu qu'elle en a reçue, formant par son mouvement le sentiment en elle-même, le communique au corps par l'union qu'elle a avec lui, comme je l'ai dit. Aussi, tant que l'âme est dans le corps, ou qu'il n'arrive pas de changement considérable dans les parties de celui-ci, il jouit de tous les sens ; au contraire, elle périt avec le corps dont elle est revêtue, lorsqu'il vient à être dissous, ou en tout, ou dans quelque partie essentielle à l'usage des sens. Ce qui reste alors de cet assemblage, soit le tout, soit quelque partie, est privé du sentiment qui se forme dans l'âme par un concours d'atomes. Pareillement cette dissolution de l'âme et du corps est cause que l'âme se disperse, perd les forces qu'elle avait, aussi bien que le mouvement et le sentiment. Car il n'est pas concevable qu'elle conserve le sentiment...

Épicure enseigne encore la même doctrine dans d'autres endroits, et ajoute que l'âme est composée d'atomes ronds et légers, fort différents de ceux du feu ; que la partie irraisonnable de l'âme est dispersée dans tout le corps, et que la

partie raisonnable réside dans la poitrine : ce qui est d'autant plus évident que c'est là où la crainte et la joie se font sentir.

XXI

IL N'Y A RIEN D'IMMATÉRIEL.

Rien n'est par lui-même incorporel, hormis le vide, lequel aussi ne peut ni agir ni recevoir d'action ; il ne fait que laisser un libre cours aux corps qui s'y meuvent. De là il suit que ceux qui disent que l'âme est incorporelle s'écartent du bon sens, puisque, si cela était, elle ne pourrait ni avoir d'action ni recevoir de sentiment. Or nous voyons clairement que l'un et l'autre de ces accidents ont lieu par rapport à l'âme. Si on applique tous ces raisonnements à la nature de l'âme, aux passions et aux sensations, en se souvenant de ce qui a été dit dans le commencement, on connaîtra assez les idées qui sont comprises sous cette description pour pouvoir se conduire sûrement dans l'examen de chaque partie de ce sujet.

XXII

LES QUALITÉS DES CORPS.

On ne doit pas croire que les figures, les couleurs, les grandeurs, la pesanteur et les autres qualités qu'on donne à tous les corps visibles et connus par les sens, aient une existence par elles-mêmes, puisque cela ne se peut concevoir. On ne doit point les considérer comme un tout, en quel sens ils n'existent pas, ni comme des choses incorporelles résidant dans le corps, ni comme des parties du corps. Il ne faut les envisager que comme des choses en vertu desquelles le corps a une nature constante, et non pas comme si elles y étaient nécessairement comprises. On ne doit pas les regarder sur le même pied que s'il en résultait un plus grand assemblage d'atomes, ou qu'elles fussent les principes de la grandeur du tout ou de la petitesse d'une partie. Elles ne font, comme je dis, que contribuer à ce que le corps ait par leur moyen une nature constante.

XXIII

L'IDÉE DE TEMPS.

Ainsi qu'il paraît, tous les corps ont des accidents qui n'ont point de suite nécessaire ni d'ordre naturel, et qui doivent être considérés tels que les sens se les représentent. Il faut avoir attention à ce principe, parce que nous ne devons pas rechercher la nature du temps de la manière dont nous recherchons les autres choses qui sont dans quelque sujet, en les rapportant aux notions antécédentes que nous en avons en nous-mêmes. On en doit parler selon l'effet même qui nous le fait appeler court et long, sans chercher là-dessus d'autres manières de nous exprimer, comme si elles étaient meilleures. Il faut se servir de celles qui sont en usage, et ne point dire d'autres choses sur ce sujet, comme si elles étaient signifiées par le langage ordinaire, ainsi que font quelques-uns. Il n'y a seulement qu'à prendre garde que dans ces expressions nous joignions ensemble l'idée propre du temps, et que nous le mesurions. En effet, ce n'est pas ici un sujet où il s'agisse de démonstration ; il ne demande que de l'attention. Par les jours, les nuits et leurs parties, nous joignons le temps ensemble. Et comme les passions, la tranquillité, le mouvement et le repos que nous éprouvons nous font joindre quelque chose d'accidentel avec ces sentiments, de même aussi, lorsque nous pensons de nouveau à ces parties de la durée, nous leur donnons le nom de temps.

XXIV

DURÉE ET DIVERSITÉ DES MONDES.

Il ajoute à ce que nous avons dit ci-devant, qu'il faut croire que les mondes ont été produits depuis un temps indéfini, suivant toutes les sortes de compositions, semblables à celles que nous voyons et différentes les unes des autres par des changements qui leur sont propres, soit grands ou moindres, et que pareillement toutes choses se dissolvent, les unes promptement, les autres plus lentement, les unes et les autres par diverses causes et de différente manière. Il paraît de là qu'Epi-

cure faisait consister la corruptibilité des mondes dans le changement de leurs parties.

XXV

LE PROGRÈS DANS L'HUMANITÉ.

Il croit aussi que les hommes se sont beaucoup instruits par les circonstances des choses qui les environnent et par la nécessité; et que le raisonnement, s'étant joint ensuite à cette instruction, a examiné les choses plus soigneusement, faisant des découvertes plus promptes sur certaines choses, et plus tardives sur d'autres; de sorte qu'il y en a qu'il faut placer dans des temps infiniment éloignés, et d'autres dans des temps moins éloignés.

XXVI

ORIGINE DU LANGAGE.

De là vient, dit-il, que les noms ne furent pas d'abord imposés aux choses à dessein, comme ils le sont, mais que les hommes, ayant dans chaque pays leurs propres idées, les exprimèrent par un son articulé convenablement à ces sentiments et à ces idées; que cette articulation se trouva même différente selon les lieux: qu'ensuite on convint dans chaque pays d'imposer certains noms aux choses, afin de les faire connaître aux autres d'une manière moins équivoque et de les exprimer d'une façon plus abrégée; et que ces expressions servirent à montrer des choses qu'on ne voyait point à ceux qui savaient les y appliquer...

XXVII

DES CAUSES DES PHÉNOMÈNES CÉLESTES.

Quant aux corps célestes, à leurs mouvements, leurs changements, les éclipses, le lever et le coucher du soleil, et autres phénomènes compris dans cette classe, on ne doit point s'imaginer qu'ils se fassent par le ministère de quelque être qui les ordonne, les arrange, et qui réunit en lui-même la béatitude et l'immortalité : car les occupations, les soucis, les colères et la joie ne sympathisent point avec la

félicité; tout cela ne peut venir que d'infirmité, de crainte et du besoin des choses nécessaires. On ne doit pas croire non plus que ce soient des natures de feu, qui, jouissant de la félicité, se soient accordées à recevoir volontairement ces mouvements. Il faut observer tout cet arrangement de manière que ces sortes d'idées ne renferment rien qui paraisse contraire à la beauté de l'arrangement, cette contrariété ne pouvant que produire beaucoup de trouble dans nos esprits. Ainsi il faut penser que ces mouvements s'exécutent suivant des lois établies dès l'origine du monde, et que ce sont des mouvements périodiques qui se font nécessairement. L'étude de la nature doit être regardée comme destinée à nous développer les causes des principaux phénomènes, et à nous faire envisager les choses célestes sous une face qui contribue à notre bonheur, nous portant à considérer, pour en acquérir une meilleure connaissance, l'affinité qu'elles ont avec d'autres choses, et nous faisant observer que la manière diverse dont se font ces mouvements, ou dont ils peuvent se faire, pourrait encore renfermer d'autres différences; mais qu'il nous suffit de savoir que la cause de ces mouvements ne doit point être cherchée dans une nature bienheureuse et incorruptible, qui ne saurait renfermer aucun sujet de trouble. Il ne s'agit que de penser pour concevoir que cela est ainsi Il faut dire de plus que la simple connaissance des causes du lever et du coucher du soleil, des solstices, des éclipses et d'autres phénomènes semblables à ceux-là ne produit point une science heureuse, puisque ceux qui les connaissent ne laissent pas d'être également craintifs, quoique les uns ignorent de quelle nature sont ces phénomènes, et que les autres n'en savent point les véritables causes; outre que, quand même ils les connaîtraient, ils n'en auraient pas moins de crainte, la simple connaissance à cet égard ne suffisant pas pour bannir la terreur par rapport à l'arrangement de ces choses principales. De là vient que nous trouvons plusieurs causes des solstices, du coucher et du lever du soleil, des éclipses et d'autres mouvements pareils, tout comme nous en trouvons plusieurs dans les choses particulières, quoique nous ne supposions pas que nous ne les avons point examinées avec l'attention qu'elles demandent, en tant qu'elles concernent notre tranquillité et notre bonheur. Ainsi, toutes les fois que nous remarquons quelque chose de pareil parmi nous, il faut

considérer qu'il en est de même des choses célestes et de tout ce que nous ignorons, et mépriser ceux qui prétendent savoir qu'elles ne peuvent se faire que d'une seule manière, qui ne parlent point des divers accidents qui nous paraissent y arriver, à cause de l'éloignement où nous en sommes, et qui ne savent pas même dire dans quel aspect les phénomènes célestes ne doivent pas nous effrayer. En effet, si nous croyons que ces phénomènes, se faisant d'une certaine manière, ne doivent pas nous troubler, ils ne devront pas non plus nous causer de l'inquiétude dans la supposition qu'ils peuvent se faire de plusieurs manières.

XXVIII

COMMENT S'ACQUIERT L'ATARAXIE.

Après cela, il faut absolument attribuer la principale cause des agitations de l'esprit des hommes à ce qu'ils croient qu'il y a des choses heureuses et incorruptibles, et qu'en même temps ils ont des volontés contraires à cette croyance, qu'ils supposent des causes opposées à ces biens et agissent directement contre ces principes, surtout en ce qu'ils croient des peines éternelles sur la foi des fables, soit qu'ils s'assurent qu'ils ont quelque chose à craindre dans la mort, comme si l'âme continuait à exister après la destruction du corps, soit que, n'admettant point ces idées, ils s'imaginent qu'ils souffriront quelque autre chose par une persuasion déraisonnable de l'âme, qui fait que ceux qui ne définissent point ce sujet de crainte sont aussi troublés que d'autres qui ajoutent foi à ces idées. L'exemption de trouble consiste à se préserver de ces opinions et à conserver l'idée des choses principales et universellement reconnues. Aussi il faut en tout avoir égard à ce qui est actuellement et aux sens, — à tous les sens en général pour les choses générales, à chacun en particulier pour les choses particulières, et en général à l'usage de quelque caractère de vérité que ce soit. Si on prend garde à tout cela, on s'apercevra d'où viennent le trouble et la crainte qu'on ressent, et on s'en délivrera, soit qu'il s'agisse des choses célestes, ou des autres sujets qui épouvantent les hommes, et dont on saura rendre raison.

Voilà, Hérodote, ce que nous avons réduit en abrégé sur la nature de l'univers. Si ces considérations sont efficaces et

qu'on ait soin de les retenir, je crois que, quand même on ne s'appliquerait pas à toutes les parties de cette étude, on ne laissera pas de surpasser le reste des hommes en force d'esprit; car tel parviendra lui-même à plusieurs vérités particulières en suivant cette route générale que nous traçons; et s'il se les imprime dans l'esprit, elles l'aideront toujours dans l'occasion. Ces considérations sont aussi telles que ceux qui ont déjà fait des progrès dans l'étude particulière de la nature pourront en porter plus loin la connaissance générale, et que ceux qui ne sont point consommés dans cette science, ou qui s'y sont adonnés sans l'aide d'un maître, ne laisseront pas, en repassant ce cours de vérités principales, de travailler efficacement à la tranquillité de leur esprit.

LETTRE D'ÉPICURE A PYTHOCLÈS.

I

NÉCESSITÉ D'UN ABRÉGÉ DE LA SCIENCE DU CIEL.

Cléon m'a apporté votre lettre, dans laquelle vous continuez à me témoigner une amitié qui répond à celle que j'ai pour vous. Vous y raisonnez aussi fort bien des idées qui contribuent à rendre la vie heureuse, et vous me demandez sur les phénomènes célestes un système abrégé que vous puissiez retenir facilement, parce que ce que j'ai écrit là-dessus dans d'autres ouvrages est difficile à retenir, quand même, dites-vous, on les porterait toujours sur soi. Je consens à votre demande avec plaisir, et fonde sur vous de grandes espérances. Ayant donc achevé mes autres ouvrages, j'ai composé le traité que vous souhaitez, et qui pourra être utile à beaucoup d'autres, principalement à ceux qui sont novices dans l'étude de la nature, et à ceux qui sont embarrassés dans les soins que leur donnent d'autres occupations. Recevez-le, apprenez-le et étudiez-le conjointement avec les choses que j'ai écrites à Hérodote.

1. Épicure (ap. Diog. Laër., X, 83).

II

DE LA FIN QUE DOIT SE PROPOSER LA SCIENCE DES CHOSES CÉLESTES.

Premièrement, il faut savoir que la fin qu'on doit se proposer dans l'étude des phénomènes célestes, considérés dans leur connexion ou séparément, est de conserver notre esprit exempt de trouble et d'avoir de fermes persuasions; ce qui est aussi la fin qu'on doit se proposer dans les autres études. Il ne faut pas vouloir forcer l'impossible, ni appliquer à tout les mêmes principes, soit dans les choses que nous avons traitées en parlant de la conduite de la vie, soit dans celles qui concernent l'explication de la nature, comme, par exemple, ces principes, que l'univers est composé de corps et d'une nature impalpable, que les éléments sont des atomes, et autres pareilles, qui sont les seules qu'on puisse lier avec les choses qui tombent sous les sens. Il n'en est pas de même des phénomènes célestes, qui naissent de plusieurs causes qui s'accordent également avec le jugement des sens. Car il ne s'agit point de faire de nouvelles propositions, ni de poser des règles pour l'étude de la nature; il faut l'étudier en suivant les phénomènes, et ce n'est pas de doctrines particulières et de vaine gloire que nous avons besoin dans la vie, mais de ce qui peut nous la faire passer sans trouble. Tout s'opère constamment dans les phénomènes célestes de plusieurs manières, dont on peut également accorder l'explication avec ce qui nous en paraît par le jugement des sens, pourvu qu'on renonce, comme on le doit, à des principes qui ne sont fondés que sur des vraisemblances. Et si quelqu'un, en rejetant une chose, en exclut une autre qui s'accorde également avec les phénomènes, il est évident qu'il s'écarte de la vraie étude de la nature, et qu'il donne dans les fables.

III

NOTRE MONDE.

On comprend dans la notion du monde tout ce qu'embrasse le contour du ciel, savoir les astres, la terre et toutes les choses visibles. C'est une partie détachée de l'infini et terminée par une extrémité, dont l'essence est ou rare ou dense,

et qui, venant à se dissoudre, entraînera la dissolution de tout ce qu'elle contient, soit que cette matière qui limite le monde soit en mouvement ou en repos, et que sa figure soit ronde, triangulaire ou telle autre ; car cette configuration peut être fort différente, n'y ayant rien dans les choses visibles qui forme de difficulté à ce qu'il y ait un monde borné d'une manière qui ne nous soit pas compréhensible. Et on peut concevoir par la pensée que le nombre de ces mondes est infini, et qu'il s'en peut faire un tel que je dis, soit dans le monde même, soit dans l'espace qui est entre les mondes ; par cet espace il faut entendre un lieu parfaitement vide, et non, comme le veulent quelques auteurs, un grand espace fort pur, où il n'y a point de vide...

IV

GRANDEUR DU SOLEIL.

Quant à la grandeur du soleil et à celle de tous les astres en général, elle est telle qu'elle nous paraît, enseigne Epicure dans son livre onzième sur *la Nature,* où il dit que, si l'éloignement ôtait quelque chose à la grandeur du soleil, ce dernier devrait encore perdre beaucoup plus de sa couleur. Nulle distance ne lui convenait mieux que celle où il est, d'ailleurs, en ce qui concerne sa grandeur naturelle, il est ou plus grand, ou un peu plus petit, ou tel qu'il nous paraît. Il faut remarquer que la grandeur apparente des feux que nous voyons dans l'éloignement ne diffère pas beaucoup de leur grandeur réelle. On se tirera aisément des difficultés qu'il peut y avoir sur ce sujet, si on n'admet que ce qui est évident par les sens, comme je l'ai montré dans mes ouvrages sur *la Nature.*

V

MOUVEMENTS DES ASTRES.

Le lever et le coucher du soleil, de la lune et des autres astres peuvent venir de ce qu'ils s'allument et s'éteignent selon la position où ils sont. Ces phénomènes peuvent aussi avoir d'autres causes, conformément à ce qui a été dit ci-dessus, et il n'y a rien dans les apparences qui empêche cette supposition d'avoir lieu. Peut-être ne font-ils qu'apparaître

sur la terre, et ensuite ils sont couverts de manière qu'on ne peut plus les apercevoir. Cette raison n'est pas non plus contredite par les apparences.

Les mouvements des astres peuvent venir, ou de ce que le ciel, en tournant, les entraîne avec lui, ou bien on peut supposer que, le ciel étant en repos, les astres tournent par une nécessité à laquelle ils ont été soumis dès la naissance du monde, et qui les fait partir de l'orient. Il se peut aussi que la chaleur du feu, qui leur sert de nourriture, les attire toujours en avant, comme dans une espèce de pâturage. On peut croire que le soleil et la lune changent de route par l'obliquité que le ciel contracte nécessairement en certains temps, ou par la résistance de l'air, ou par l'effet d'une matière qui les accompagne toujours, et dont une partie s'enflamme, et l'autre point; ou même on peut supposer que ce mouvement a été donné dès le commencement à ces astres, afin qu'ils pussent se mouvoir circulairement. Toutes ces suppositions, et celles qui y sont conformes, peuvent également avoir lieu, et dans ce que nous voyons clairement il n'y a rien qui y soit contraire. Il faut seulement avoir égard à ce qui est possible, pour pouvoir l'appliquer aux choses qu'on aperçoit d'une manière qui y soit conforme, et ne point craindre les bas systèmes des astrologues.

Le déclin et le renouvellement de la lune peuvent arriver par le changement de sa situation, ou par des formes que prend l'air, ou par quelque chose qui la couvre, ou de toute autre manière que nous pourrons nous imaginer, en comparant avec ce phénomène les choses qui se font à notre vue, et qui ont quelque rapport avec lui, à moins que quelqu'un ne soit là-dessus si content d'un seul principe, qu'il rejette tous les autres, sans faire attention à ce que l'homme peut parvenir à connaître et à ce qui surpasse sa connaissance, non plus qu'à la raison qui lui fait rechercher des choses qu'il ne saurait approfondir. Il se peut aussi que la lune tire sa lumière d'elle-même; il se peut encore qu'elle l'emprunte du soleil, tout comme parmi nous il y a des choses qui ont leurs propriétés d'elles-mêmes, et d'autres qui ne les ont que par communication. Rien n'empêche qu'on ne suppose cela dans les phénomènes célestes, si on se souvient qu'ils peuvent se faire de plusieurs manières différentes, si on réfléchit aux hypothèses et aux diverses causes qu'appuie ce principe, et

si on a soin d'éviter les fausses conséquences et les faux systèmes qui peuvent conduire à expliquer ces phénomènes d'une seule manière.

L'apparence de visage qu'on voit dans la lune peut venir, ou des changements qui arrivent dans ses parties, ou de quelque chose qui les couvre, et en général cela peut provenir de toutes les manières dont se font des phénomènes semblables qui ont lieu parmi nous. Il n'est pas besoin d'ajouter qu'il faut suivre la même méthode dans ce qui regarde tous les phénomènes célestes; car si on établit, par rapport à quelques-uns, des principes qui combattent ceux que nous voyons être vrais, jamais on ne jouira d'une connaissance propre à tranquilliser l'esprit.

Quant aux éclipses de soleil et de lune, on peut croire que des astres s'éteignent d'une manière pareille à ce qui se voit parmi nous, ou parce qu'il se rencontre quelque chose qui les couvre, soit la terre, soit le ciel, ou quelque autre corps pareil. Il faut ainsi comparer entre elles les manières dont une chose peut naturellement se faire, et avoir égard à ce qu'il n'est pas impossible qu'il se fasse des compositions de certains corps. (Epicure, dans son douzième livre sur *la nature*, dit que le soleil s'éclipse par l'ombre que lui fait la lune, et la lune par celle que lui fait la terre ; état dont ces astres se retirent ensuite. Tel est aussi le sentiment de Diogène l'*épicurien* dans le premier livre de ses *Opinions choisies*.)

Il faut ajouter à cela que ces phénomènes arrivent dans des temps marqués et réguliers, tout comme certaines choses qui se font commun ment parmi nous, et ne point admettre en ceci le concours c une nature divine, qu'il faut supposer exempté de cette occupation, et jouissant de toute sorte de bonheur. Si on ne s'en tient à ces règles, toute la science des choses célestes dégénérera en vaine dispute, comme il est arrivé à quelques-uns qui, n'ayant pas saisi le principe de la possibilité, sont tombés dans la vaine opinion que ces phénomènes ne peuvent se faire que par une seule voie, et ont rejeté toutes les autres manières dont ils peuvent s'exécuter, adoptant des idées qu'ils ne peuvent concevoir clairement, et ne faisant pas attention aux choses que l'on voit, afin de s'en servir comme de signes pour connaître les autres.

VI

LES PRÉSAGES.

Les pronostics qu'annoncent les astres naissent, ou des accidents des saisons, comme ceux que nous voyons arriver aux animaux, ou d'autres causes, comme peuvent être les changements de l'air. Ni l'une ni l'autre de ces suppositions n'est contraire aux phénomènes ; mais à quelle cause possible il faut s'arrêter, c'est ce que nous ne savons point...

Les pronostics qu'on tire de certains animaux sont fondés sur les accidents des saisons ; car il n'y a point de liaison nécessaire entre des animaux et l'hiver, pour qu'ils puissent le produire, et on ne doit pas se mettre dans l'esprit que le départ des animaux d'un certain lieu soit réglé par une divinité, qui s'applique ensuite à remplir ces pronostics. En effet, il n'y a point d'animal, pour peu qu'il mérite qu'on en fasse cas, qui voulût s'assujettir à ce sot destin : à plus forte raison ne faut-il pas avoir cette idée de la Nature divine, qui jouit d'une félicité parfaite.

Je vous exhorte donc, Pythoclès, à vous imprimer ces idées, afin de vous préserver des opinions fabuleuses, et de vous mettre en état de bien juger de toutes les vérités qui sont du genre de celles que je vous ai expliquées. Étudiez bien surtout ce qui regarde les principes de l'univers, l'infini et les autres vérités liées avec celles-là, en particulier ce qui regarde les caractères de vérité, les passions de l'âme, et la raison pourquoi nous devons nous appliquer à ces connaissances. Si vous saisissez bien ces idées principales, vous vous appliquerez avec succès à la recherche des vérités particulières. Quant à ceux qui ne sont que peu ou point du tout contents de ces principes, ils ne les ont pas bien considérés, non plus qu'ils n'ont eu de justes idées de la raison pourquoi nous devons nous appliquer à ces connaissances [1].

1. Epicure (ap. Diog. Laër., X, 84).

Le sage peut être outragé par la haine, par l'envie, ou par le mépris des hommes; mais il croit qu'il dépend de lui de se mettre au-dessus de tout préjudice par la force de sa raison.

La sagesse est un bien si solide qu'elle ôte, à celui qui l'a en partage, toute disposition à changer d'état, et l'empêche de sortir de son caractère, quand même il en aurait la volonté. A la vérité le sage est sujet aux passions; mais leur impétuosité ne peut rien contre sa sagesse.

Il n'est point de toutes les complexions, ni de toutes les sortes de tempéraments. Qu'il se sente affligé par les maladies, mis à la torture par les douleurs, il n'en est pas moins heureux.

Egalement officieux envers ses amis, lui seul sait les obliger véritablement, soit qu'ils soient présents sous ses yeux, ou qu'il les perde de vue dans l'absence.

Jamais on ne l'entendra pousser des cris, se lamenter et se désespérer dans le fort de la douleur.

Il ne sera point assez cruel pour accabler ses esclaves de grands tourments; loin de là, il aura pitié de leur condition, et pardonnera volontiers à quiconque mérite de l'indulgence en considération de sa probité.

Il sera insensible aux aiguillons de l'amour, lequel, dit Diogène l'épicurien, n'est point envoyé du ciel sur la terre. Les plaisirs de cette passion ne furent jamais utiles ; au contraire, on est trop heureux lorsqu'ils n'entraînent point après eux des suites qu'on aurait sujet de déplorer.

Le sage ne s'embarrassera nullement de sa sépulture et ne s'appliquera point à l'art de bien dire. Il pourra, au sentiment d'Épicure dans ses *Doutes* et dans ses livres de *la Nature,* se marier et procréer des enfants par consolation de se voir renaître dans sa postérité. Néanmoins, il arrive dans la vie des circonstances qui peuvent dispenser le sage d'un pareil engagement, et lui en inspirer le dégoût. Épicure, dans son *Banquet,* lui défend de conserver la rancune dans l'excès du vin, et dans son premier livre de la *Conduite de la vie,* il lui donne l'exclusion en ce qui regarde le maniement

des affaires de la république. Il n'aspirera point à la tyrannie, il n'imitera pas les cyniques dans leur façon de vivre, ni ne s'abaissera jusqu'à mendier, dit encore Epicure dans son deuxième livre de la *Conduite de la vie*. Quoiqu'il perde la vue, ajoute-t-il dans cet ouvrage, il continuera de vivre sans regret. Il convient pourtant avec Diogène, dans le livre V de ses *Opinions choisies*, que le sage peut s'attrister en certaines occasions. Il peut aussi arriver qu'il soit appelé en jugement. Il laissera à la postérité des productions de son génie; mais il s'abstiendra de composer des panégyriques. Il amassera du bien sans attachement, pourvoira à l'avenir sans avarice, et se préparera à repousser courageusement les assauts de la fortune. Il ne contractera aucune liaison d'amitié avec l'avare, et aura soin de maintenir sa réputation, de crainte de tomber dans le mépris. Son plus grand plaisir consistera dans les spectacles publics.

Tous les vices sont inégaux.

La santé, selon quelques-uns, est une chose précieuse; d'autres prétendent qu'elle doit être indifférente.

La nature ne donne point une magnanimité achevée, elle ne s'acquiert que par la force du raisonnement.

L'amitié doit être contractée par l'utilité qu'on en espère, de la même manière que l'on cultive la terre, pour recueillir l'effet de sa fertilité; cette belle habitude se soutient par les plaisirs réciproques du commerce qu'on a lié.

Il y a deux sortes de félicités: l'une est suprême et n'appartient qu'à Dieu; elle est toujours égale, sans augmentation ni diminution; l'autre lui est inférieure, ainsi que celle des hommes: le plus et le moins s'y trouvent toujours.

Le sage pourra avoir des statues dans les places publiques; mais il ne recherchera point ces sortes d'honneurs.

Il n'y a que le sage qui puisse parler avec justesse de la musique et de la poésie. Il ne lira point de fictions poétiques, et n'en fera point.

Il n'est point jaloux de la sagesse d'un autre. Le gain est permis au sage dans le besoin, pourvu qu'il l'acquière par la science. Le sage obéira à son prince quand l'occasion s'en présentera. Il se réjouira avec celui qui sera rentré dans le chemin de la vertu. Il pourra tenir une école, pourvu que le vulgaire n'y soit point reçu. Il pourra lire quelques-uns de ses écrits devant le peuple; que ce ne soit pourtant pas

de son propre mouvement. Il sera fixe en ses opinions, et ne mettra point tout en doute. Il sera aussi tranquille dans le sommeil que lorsqu'il sera éveillé. Si l'occasion se présente, le sage mourra pour son ami [1].

LETTRE D'ÉPICURE A MÉNÉCÉE.

I

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE.

La jeunesse n'est point un obstacle à l'étude de la philosophie. On ne doit point différer d'acquérir ces connaissances, de même qu'on ne doit point avoir de honte de consacrer ses dernières années au travail de la spéculation. L'homme n'a point de temps limité, et ne doit jamais manquer de force pour guérir son esprit de tous les maux qui l'affligent.

Ainsi celui qui excuse sa négligence sur ce qu'il n'a pas encore assez de vigueur pour cette laborieuse application, ou parce qu'il a laissé échapper les moments précieux qui pouvaient le conduire à cette découverte, ne parle pas mieux que l'autre qui ne veut pas se tirer de l'orage des passions ni des malheurs de la vie, pour en mener une plus tranquille et plus heureuse, parce qu'il prétend que le temps de cette occupation nécessaire n'est pas encore arrivé, ou qu'il s'est écoulé d'une manière irréparable.

Il faut donc que les jeunes gens devancent la force de leur esprit, et que les vieux rappellent toutes celles dont ils sont capables pour s'attacher à la philosophie ; l'un doit faire cet effort afin qu'arrivant insensiblement au terme prescrit à ses jours, il persévère dans l'habitude de la vertu qu'il s'est acquise ; et l'autre afin qu'étant chargé d'années, il connaisse que son esprit a toute la fermeté de la jeunesse pour se mettre au-dessus de tous les événements de la fortune, et pour lui faire regarder avec intrépidité tout ce qui peut l'alarmer dans l'attente de l'avenir, dont il est si proche.

Méditez donc, mon cher Ménécée, et ne négligez rien de tout ce qui peut vous mener à la félicité ; heureux celui qui

---

1. Diogène Laërce, l. X, 121.

s'est fixé dans cette situation tranquille! il n'a plus de souhaits à faire, puisqu'il est satisfait de ce qu'il possède ; et s'il n'a pu encore s'élever à ce degré d'excellence, il doit faire tous ses efforts pour y atteindre.

Suivez donc les préceptes que je vous ai donnés si souvent, mettez-les en pratique, qu'ils soient les sujets continuels de vos réflexions, parce que je suis convaincu que vous y trouverez, pour la règle de vos mœurs, une morale très-régulière.

II

LES DIEUX.

La base sur laquelle vous devez appuyer toutes vos maximes, c'est la pensée de l'immortalité et de l'état bienheureux des dieux : ce sentiment est conforme à l'opinion qui s'en est répandue parmi les hommes ; mais aussi prenez garde qu'en définissant la divinité, vous lui donniez aucun attribut qui profane la grandeur de son essence, en diminuant son éternité ou sa félicité suprême ; donnez à votre esprit sur cet Être divin tel essor qu'il vous plaira, pourvu que son immortalité et sa béatitude n'en reçoivent aucune atteinte.

Il y a des dieux : la notion que nous avons de leur existence est évidente; mais cette existence est tout à fait différente de celle qu'ils trouvent dans l'imagination des hommes. Celui-là donc n'est point un impie téméraire qui bannit cette foule de divinités à qui le simple peuple rend des hommages; c'est plutôt cet autre qui veut donner à ces êtres divins les sentiments ridicules du vulgaire.

Tout ce que la plupart de ces faibles esprits avancent sur la connaissance qu'ils en ont, ne vient d'aucune notion intérieure qui puisse servir de preuve invincible, mais seulement de simples préjugés. Quelle apparence que les dieux, selon l'opinion commune, s'embarrassent de punir les coupables et de récompenser les bons, qui, pratiquant sans cesse toutes les vertus qui sont le propre d'un excellent naturel, veulent que ces divinités leur ressemblent, et estiment que tout ce qui n'est pas conforme à leurs habitudes mortelles est fort éloigné de la nature divine?

III

LA MORT.

Faites-vous une habitude de penser que la mort n'est rien à notre égard, puisque la douleur ou le plaisir dépend du sentiment, et qu'elle n'est rien que la privation de ce même sentiment.

C'est une belle découverte que celle qui peut convaincre l'esprit que la mort ne nous concerne en aucune manière; c'est un heureux moyen de passer avec tranquillité cette vie mortelle sans nous fatiguer de l'incertitude des temps qui la doivent suivre, et sans nous repaître de l'espérance de l'immortalité.

En effet, ce n'est point un malheur de vivre, pour celui qui est une fois persuadé que le moment de sa dissolution n'est accompagné d'aucun mal; et c'est être ridicule de marquer la crainte que l'on a de la mort, non pas que sa vue, dans l'instant qu'elle nous frappe, donne aucune inquiétude, mais parce que, dans l'attente de ses coups, l'esprit se laisse accabler par de vains chagrins. Est-il possible que la présence d'une chose étant incapable d'exciter aucun trouble en nous, nous puissions nous affliger avec tant d'excès par la seule pensée de son approche?

La mort, encore un coup, qui paraît le plus redoutable de tous les maux, n'est qu'une chimère, parce qu'elle n'est rien tant que la vie subsiste; et lorsqu'elle arrive, la vie n'est plus : ainsi elle n'a point d'empire ni sur les vivants ni sur les morts; les uns ne sentent pas encore sa fureur, et les autres sont à l'abri de ses atteintes.

Les âmes vulgaires évitent quelquefois la mort, parce qu'elles l'envisagent comme le plus grand de tous les maux; elles tremblent aussi très-souvent par le chagrin qu'elles ont de perdre tous les plaisirs qu'elle leur arrache, et de l'éternelle inaction où elle les jette; mais c'est sans raison que la pensée de ne plus vivre leur donne de l'horreur, puisque la perte de la vie ôte le discernement que l'on pourrait avoir, que la cessation d'être enfermât en soi quelque chose de mauvais; et de même qu'on ne choisit pas l'aliment par sa quantité, mais par sa délicatesse, ainsi le nombre des années

ne fait pas la félicité de notre vie; c'est la manière dont on la passe qui contribue à son agrément.

Qu'il est ridicule d'exhorter un jeune homme à bien vivre, et de faire comprendre à celui que la vieillesse approche du tombeau, qu'il doit mourir avec fermeté. Ce n'est pas que ces deux choses ne soient infiniment estimables d'elles-mêmes, mais c'est que les spéculations qui nous font trouver des charmes dans une vie réglée nous mènent avec intrépidité jusqu'à l'heure de la mort.

C'est une folie beaucoup plus grande d'appeler le non-être un bien, ou de dire que, dès l'instant qu'on a vu la lumière, il faut s'arracher à la vie. Si celui qui s'exprime de cette sorte est véritablement persuadé de ce qu'il dit, d'où vient que dans le même moment il ne quitte pas la vie? S'il a réfléchi sérieusement sur les malheurs dont elle est remplie, il est le maître d'en sortir pour n'être plus exposé à ses disgrâces; et si c'est par manière de parler, et comme par raillerie, c'est faire le personnage d'un insensé. La plaisanterie sur cette matière est ridicule.

Il faut se remplir l'esprit de la pensée de l'avenir, avec cette circonstance qu'il ne nous concerne point tout à fait, et qu'il n'est pas entièrement hors d'état de nous concerner, afin que nous ne soyons point inquiétés de la certitude ou de l'incertitude de son arrivée.

IV

LES DÉSIRS.

Considérez aussi que des choses différentes sont l'objet de nos souhaits et de nos désirs; les unes sont naturelles, et les autres sont superflues; il y en a de naturelles absolument nécessaires, et d'autres dont on peut se passer, quoique inspirées par la nature.

Les nécessaires sont de diverses sortes; les unes servent au bonheur, les autres empêchent le corps de souffrir, les autres maintiennent la vie elle-même. Si vous spéculez sur ces choses sans vous éloigner de la vérité, l'esprit et le corps y trouveront ce qu'il faut chercher et ce qu'il faut éviter; l'un y aura le calme et la sérénité, et l'autre une santé parfaite, qui sont la fin de la vie bienheureuse.

V

L'ABSENCE DE DOULEUR.

N'est-il pas vrai que le but de toutes nos actions, c'est de fuir la douleur et l'inquiétude, et que, lorsque nous sommes arrivés à ce terme, l'esprit est tellement délivré de tout ce qui le pouvait tenir dans l'agitation, que l'homme croit être au dernier période de sa félicité, qu'il n'y a plus rien qui puisse satisfaire son esprit et contribuer à sa santé?

VI

LE PLAISIR ET LA DOULEUR.

Le fuite du plaisir fait naître la douleur, et la douleur fait naître le plaisir; c'est pourquoi nous appelons ce même plaisir la source et la fin d'une vie bienheureuse, parce qu'il est le premier bien que la nature nous inspire dès le moment de notre naissance; que c'est par lui que nous évitons certaines choses, que nous en choisissons d'autres, et qu'enfin tous nos mouvements se terminent en lui; c'est donc à son secours que nous sommes redevables de savoir discerner toutes sortes de biens.

VII

LA TEMPÉRANCE.

La tempérance est un bien que l'on ne peut trop estimer; non qu'il faille toujours user de peu, mais afin que, n'ayant plus les choses dans la même abondance, nous puissions nous contenter de peu, sans que cette médiocrité nous paraisse étrange; aussi faut-il graver fortement dans son esprit que c'est jouir d'une magnificence pleine d'agrément que de se satisfaire sans aucune profusion.

La nature, pour sa subsistance, n'exige que des choses très-faciles à trouver; celles qui sont rares et extraordinaires lui sont inutiles, et ne peuvent servir qu'à la vanité ou à l'excès. Une nourriture commune donne autant de plaisir qu'un festin somptueux, et c'est un ragoût agréable que l'eau et le pain, lorsque l'on en trouve dans le temps de sa faim et de sa soif.

Il faut donc s'habituer à manger sobrement et simplement, sans rechercher toutes ces viandes délicatement préparées; la santé trouve dans cette frugalité sa conservation, et l'homme, par ce moyen, devient plus robuste et beaucoup plus propre à toutes les actions de la vie. Cela est cause que, s'il se trouve par intervalles à un meilleur repas, il y mange avec plus de plaisir; mais le principal, c'est que par ce secours nous ne craignons point les vicissitudes de la fortune, parce qu'étant accoutumés à nous passer de peu, quelque abondance qu'elle nous ôte, elle ne fait que nous remettre dans un état qu'elle ne nous peut ravir, par la louable habitude que nous avons prise.

Ainsi, lorsque nous assurons que la volupté est la fin d'une vie bienheureuse, il ne faut pas s'imaginer que nous entendions parler de ces sortes de plaisirs qui se trouvent dans les jouissances sensuelles, dans le luxe et les excès des bonnes tables, comme quelques ignorants l'ont voulu insinuer, aussi bien que les ennemis de notre secte, qui en ont imposé sur cette matière par l'interprétation maligne qu'ils ont donnée à notre opinion.

Cette volupté, qui est la fin de notre bonheur, n'est autre chose que d'avoir l'esprit sans agitation, et le corps exempt de douleur; l'ivrognerie, l'excès des viandes, la débauche, la délicatesse des boissons et tout ce qui assaisonne les bonnes tables n'ont rien qui conduise à une agréable vie : il n'y a que la frugalité et la tranquillité de l'esprit qui puissent faire cet effet heureux; c'est ce calme qui nous facilite l'éclaircissement des choses qui doivent fixer notre choix, ou de celles que nous devons fuir; et c'est par lui qu'on se défait des opinions qui troublent la disposition de ce mobile de notre vie.

VIII

LA PRUDENCE, PRINCIPE DE TOUTE VERTU.

Le principe de toutes ces choses ne se trouve que dans la prudence, qui par conséquent est un bien très-excellent; aussi mérite-t-elle sur la philosophie l'honneur de la préférence, parce qu'elle est sa règle dans la conduite de ses recherches; qu'elle fait voir l'utilité qu'il y a de sortir de cette ignorance qui fait toutes nos alarmes; et que d'ailleurs elle

est la source de toutes les vertus. C'est elle qui nous enseigne que la vie n'est pas agréable, si elle n'est prudente, honnête et juste, et qu'elle ne peut être prudente, honnête et juste, si elle n'est agréable ; car les vertus sont le propre d'une vie agréable, et une vie agréable ne peut se séparer des vertus.

IX

PORTRAIT DU SAGE. LA LIBERTÉ, LE DESTIN ET LE HASARD.

Cela supposé, quel est l'homme que vous pourriez préférer à celui qui pense des dieux tout ce qui est conforme à la grandeur de leur être, qui voit insensiblement avec intrépidité l'approche de la mort, qui raisonne avec tant de justesse sur la fin où nous devons tendre naturellement, et sur l'existence du souverain bien, dont il croit la possession facile et capable de nous remplir entièrement ; qui s'est imprimé dans l'esprit que tout ce qu'on trouve dans les maux doit finir bientôt, si la douleur est violente, ou que si elle languit par le temps, on s'en fait une habitude qui la rend supportable; et qui, enfin, se peut convaincre lui-même que la nécessité du destin, ainsi que l'ont cru quelques philosophes, n'a point un empire absolu sur nous, ou que tout au moins elle n'est pas tout à fait la maîtresse des choses qui relèvent en partie du caprice de la fortune, et qui en partie sont dépendantes de notre volonté, parce que cette même nécessité est cruelle et sans remède, et que l'inconstance de la fortune peut nous laisser toujours quelques rayons d'espérance.

D'ailleurs, la liberté que nous avons d'agir comme il nous plaît n'admet aucune tyrannie qui la violente; aussi sommes-nous coupables des choses criminelles: de même que ce n'est qu'à nous qu'appartiennent les louanges que mérite la prudence de notre conduite.

Il serait donc plus avantageux encore de se rendre à l'opinion fabuleuse que le peuple a des dieux, que d'obéir, selon la doctrine de quelques physiciens, à la nécessité du destin ; on peut toujours espérer des dieux le pardon, mais la Nécessité est inexorable.

Gardez-vous donc bien d'imiter le vulgaire, qui met la Fortune au nombre des dieux; la bizarrerie de sa conduite

l'éloigne entièrement du caractère de la divinité, qui ne peut rien faire qu'avec ordre et justesse. Ne croyez pas non plus que cette volage contribue en aucune manière aux événements; le simple peuple s'est bien laissé séduire en faveur de sa puissance; il ne croit pas néanmoins qu'elle donne directement aux hommes ni les biens ni les maux qui causent le malheur ou la félicité de leur vie; mais qu'elle en fait naître seulement les occasions.

X

BONHEUR DU SAGE.

Arrachez donc autant qu'il vous sera possible cette pensée de votre esprit, et soyez persuadé qu'il vaut mieux être malheureux sans avoir manqué de prudence, que d'être au comble de ses souhaits par une conduite déréglée, à qui néanmoins la fortune a donné du succès; il est beaucoup plus glorieux d'être redevable à cette prudence de la grandeur et du bonheur de ses actions, puisque c'est une marque qu'elles sont l'effet de ses réflexions et de ses conseils.

Ne cessez donc jamais de méditer sur ces choses; soyez jour et nuit dans la spéculation de tout ce qui les regarde, soit que vous soyez seul, ou avec quelqu'un qui vous ressemble : c'est le moyen d'avoir un sommeil tranquille, d'exercer dans le calme toutes vos facultés, et de vivre comme un dieu parmi les mortels. Celui-là est plus qu'un homme, qui jouit pendant la vie des mêmes biens qui font le bonheur de la divinité [1].

---

1. Epicure (ap. Diogène Laër , l. X, 135).

DOCTRINE D'ÉPICURE

SUR LA DIVINATION, SUR LA NATURE DU PLAISIR ET SUR LA NATURE DU BIEN, D'APRÈS DIOGÈNE LAERCE.

Je ne dis point ici qu'Epicure, dans beaucoup de lieux de ses écrits, et particulièrement de son grand *Epitome*, rejette entièrement l'art de deviner ; il assure que c'est une pure chimère, et que, si cet art était véritable, l'homme n'aurait point la faculté d'agir librement. Voilà ce qu'il avance, quoiqu'il y ait encore dans le corps de ses ouvrages beaucoup d'autres choses où il parle de la conduite qu'il faut tenir pour la règle et le bonheur de la vie.

Il est en dissentiment avec les cyrénaïques sur la nature de la volupté, parce que ces philosophes ne veulent pas qu'elle consiste dans cette indolence tranquille, mais qu'elle prenne naissance selon que les sens sont affectés.

Epicure, au contraire, veut que l'esprit et le corps participent au plaisir.

La volupté, disent-ils, que nous recevons est de deux manières : il y en a une dans le repos, et l'autre est dans le mouvement ; et même Epicure, dans ce qu'il a écrit des choses qu'il faut choisir, marque précisément que les plaisirs qui se trouvent dans le premier état sont le calme et l'indolence de l'esprit, et que la joie et la gaieté sont du caractère de ceux qui se trouvent dans l'action.

Il ne s'accorde pas non plus avec les cyrénaïques, qui soutiennent que les douleurs du corps sont beaucoup plus sensibles que celles de l'esprit : la raison qu'ils en donnent, est qu'on punit les criminels par les tourments du corps, parce qu'il n'y a rien de plus rigoureux ; mais Epicure, au contraire, prouve que les maux de l'esprit sont plus cruels : le corps ne souffre que dans le temps qu'il est affligé, mais l'esprit ne souffre pas seulement dans le moment de l'atteinte, il est encore persécuté par le souvenir du passé et par la crainte de l'avenir ; aussi ce philosophe préfère les plaisirs de la partie intelligente à toutes les voluptés du corps.

Il prouve que la volupté est la fin de tous les êtres, parce que les bêtes ne voient pas plutôt la lumière que, sans aucun raisonnement et par le seul instinct de la nature, elles cher-

chent le plaisir et fuient la douleur ; c'est une chose tellement propre aux hommes, dès le moment de leur naissance, d'éviter le mal, qu'Hercule même, sentant les ardeurs de la tunique qui le brûlait, ne put refuser des larmes à sa douleur et fit retentir de ses plaintes les cimes élevées des montagnes d'Eubée.

Il croit que les vertus n'on rien qui les fasse souhaiter par rapport à elles-mêmes, et que c'est par le plaisir qui revient de leur acquisition ; ainsi la médecine n'est utile que par la santé qu'elle procure : c'est ce que dit Diogène dans son second livre des *Epilectes*. Epicure ajoute aussi qu'il n'y a que la vertu qui soit inséparable du plaisir ; que toutes les autres choses qui y sont attachées ne sont que des accidents qui s'évanouissent.

Mettons la dernière main à cet ouvrage et à la vie de ce philosophe ; joignons-y les opinions qu'il tenait certaines, et que la fin de notre travail soit le commencement de la béatitude [1].

MAXIMES PRINCIPALES D'EPICURE.

I

Ce qui est bienheureux et immortel ne s'embarrasse de rien, il ne fatigue point les autres ; la colère est indigne de sa grandeur, et les bienfaits ne sont point du caractère de sa majesté, parce que toutes ces choses ne sont que le propre de la faiblesse [2].

II

La mort n'est rien à notre égard ; ce qui est une fois dissolu n'est plus capable de sentir, et ce qui ne sent plus n'est plus rien à notre égard.

III

Tout ce que le plaisir a de plus charmant n'est autre chose que la privation de la douleur ; partout où il se trouve, il n'y a jamais de mal ni de tristesse.

---

1. Diogène Laerce, l. X, 135.
2. Singulière doctrine qui fait de la bienveillance et de la bienfaisance le propre de la faiblesse !

IV

Si le corps est attaqué d'une douleur violente, le mal cessera bientôt ; si au contraire elle devient languissante par le temps de sa durée, il en reçoit sans doute quelque plaisir ; aussi la plupart des longues maladies ont des intervalles qui nous flattent plus que les maux que nous endurons ne nous inquiètent.

V

Il est impossible de vivre agréablement sans la prudence, sans l'honnêteté et sans la justice. La vie de celui qui pratique l'excellence de ces vertus se passe toujours dans le plaisir, de sorte que l'homme qui est assez malheureux pour n'être ni prudent, ni honnête, ni juste, est privé de tout ce qui pouvait faire la félicité de ses jours.

VI

En tant que le commandement et la royauté mettent à l'abri des mauvais desseins des hommes, c'est un bien selon la nature, de quelque manière qu'on y parvienne.

VII

Plusieurs se sont imaginé que la royauté et le commandement pouvaient leur assurer des amis ; s'ils ont trouvé par cette route le calme et la sûreté de leur vie, ils sont sans doute parvenus à ce véritable bien que la nature nous enseigne ; mais si au contraire ils ont toujours été dans l'agitation et dans la peine, ils ont été déchus de ce même bien, qui lui est si conforme, et qu'ils s'imaginaient trouver dans la suprême autorité.

VIII

Toute sorte de volupté n'est point un mal en soi ; celle-là seulement est un mal qui est suivie de douleurs beaucoup plus violentes que ses plaisirs n'ont d'agrément.

IX

Si elle pouvait se rassembler toute en elle et qu'elle renfermât dans sa durée la perfection des délices, elle serait toujours sans inquiétude, et il n'y aurait pour lors point de différence entre les voluptés.

X

Si tout ce qui flatte les hommes dans la lasciveté de leurs plaisirs arrachait, en même temps, de leur esprit la terreur qu'ils conçoivent des choses qui sont au-dessus d'eux, la crainte des dieux et les alarmes que donne la pensée de la mort, et qu'ils y trouvassent le secret de savoir désirer ce qui leur est nécessaire pour bien vivre, j'aurais tort de les reprendre, puisqu'ils seraient au comble de tous les plaisirs, et que rien ne troublerait en aucune manière la tranquillité de leur état.

XI

Si tout ce que nous regardons dans les cieux comme des miracles ne nous épouvantait point, si nous pouvions assez réfléchir pour ne point craindre la mort, parce qu'elle ne nous concerne point; si enfin nos connaissances allaient jusqu'à savoir quelle est la véritable fin des maux et des biens, l'étude et la spéculation de la physique nous seraient inutiles.

XII

C'est une chose impossible que celui qui tremble à la vue des prodiges de la nature, et qui s'alarme de tous les événements de la vie, puisse être jamais exempt de peur; il faut qu'il pénètre la vaste étendue des choses et qu'il guérisse son esprit des impressions ridicules des fables : on ne peut, sans les découvertes de la physique, goûter de véritables plaisirs.

XIII

Que sert-il de ne point craindre les hommes, si l'on doute de la manière dont tout se fait dans les cieux, sur la terre et dans l'immensité de ce grand tout?

XIV

Les hommes ne pouvant nous procurer qu'une certaine tranquillité, c'en est une considérable que celle qui naît de la force d'esprit et du renoncement aux soucis.

XV

Les biens qui sont tels par la nature sont en petit nombre et aisés à acquérir, mais les vains désirs sont insatiables.

XVI

Le sage ne peut jamais avoir qu'une fortune très-médiocre; mais s'il n'est pas considérable par les biens qui dépendent d'elle, l'élévation de son esprit et l'excellence de ses conseils le mettent au-dessus des autres; ce sont eux qui sont les mobiles des plus importants événements de la vie.

XVII

Le juste est celui de tous les hommes qui vit sans trouble et sans désordre; l'injuste, au contraire, est toujours dans l'agitation.

XVIII

Une fois supprimée la douleur née du besoin, la volupté du corps ne peut jamais être augmentée; elle est seulement diversifiée selon les circonstances différentes.

XIX

Cette volupté que l'esprit se propose pour la fin de sa félicité dépend entièrement de la manière dont on se défait de ces sortes d'opinions chimériques, et de tout ce qui peut avoir quelque affinité avec elles, parce qu'elles font le trouble de l'esprit.

XX

S'il était possible que l'homme pût toujours vivre, le plaisir qu'il aurait ne serait pas plus grand que celui qu'il goûte dans l'espace limité de sa vie, s'il pouvait assez élever sa raison pour en bien considérer les bornes.

XXI

Si le plaisir du corps devait être sans bornes, le temps qu'on en jouit le serait aussi.

XXII

Celui qui considère la fin du corps et les bornes de sa durée, et qui se délivre des craintes de l'avenir, rend par ce moyen la vie parfaitement heureuse; de sorte que l'homme, satisfait de sa manière de vivre, n'a point besoin pour sa félicité de l'infinité des temps; il n'est pas même privé de plaisir, quoiqu'il s'aperçoive que sa condition mortelle le

conduit insensiblement au tombeau, puisqu'il y trouve ce qui termine heureusement sa course.

XXIII

Celui qui connaît les larmes naturelles du désir connaît sans doute le moyen de bannir la douleur qui se fait sentir au corps quand il lui manque quelque chose, et sait l'heureux secret de bien régler le cours de sa vie; de sorte qu'il n'a que faire de chercher sa félicité dans toutes les choses dont l'acquisition est pleine d'incertitudes et de dangers.

XXIV

Il faut avoir un principe d'évidence auquel on rapporte ses jugements, sans quoi il s'y mêlera toujours de la confusion.

XXV

Si vous rejetez tous les sens, vous n'aurez aucun moyen de discerner la vérité d'avec le mensonge.

XXVI

Si vous en rejetez quelqu'un, et que vous ne distinguiez pas entre ce que vous croyez avec quelque doute et ce qui est effectivement selon les sens, les mouvements de l'âme et les idées, vous n'aurez aucun caractère de vérité et ne pourrez vous fier aux autres sens.

XXVII

Si vous admettez comme certain ce qui est douteux, et que vous ne rejetiez pas ce qui est faux, vous serez dans une perpétuelle incertitude.

XXVIIt

Si vous ne rapportez pas tout à la fin de la nature, vos actions contrediront vos raisonnements.

XXIX

Entre toutes les choses que la sagesse nous donne pour vivre heureusement, il n'y en a point de si considérable qu'un véritable ami. C'est un des biens qui nous procurent le plus de tranquillité dans la médiocrité.

XXX

Celui qui est fortement persuadé qu'il n'y a rien dans la vie de plus solide que l'amitié sait l'art d'affermir son esprit contre la crainte que donne la durée ou l'éternité de la douleur.

XXXI

Il y a deux sortes de voluptés, celles que la nature inspire, et celles qui sont superflues; il y en a d'autres qui, pour être naturelles, ne sont pas néanmoins nécessaires et il y en a qui ne sont point conformes au penchant naturel que nous avons, et que la nature n'exige en aucune manière; elles satisfont seulement les chimères que l'opinion se forme.

XXXII

Lorsque nous n'obtenons point celles des voluptés naturelles qui n'ôtent pas la douleur, on doit penser qu'elles ne sont pas nécessaires, et corriger l'envie qu'on en peut avoir en considérant la peine qu'elles coûtent à acquérir.

XXXIII

Si là-dessus on se livre à des désirs violents, cela ne vient pas de la nature de ces plaisirs, mais de la vaine opinion qu'on s'en fait.

XXXIV

Le droit n'est autre que cette utilité qu'on a reconnue d'un consentement universel pour la cause de la justice que les hommes ont gardée entre eux; c'est par elle que, sans offenser et sans être offensés, ils ont vécu à l'abri de l'insulte.

XXXV

Il n'y a ni justice ni injustice à l'égard des animaux qui, par leur férocité, n'ont pu vivre avec l'homme sans l'attaquer et sans en être attaqués à leur tour. Il en est de même de ces nations avec qui on n'a pu contracter d'alliance pour empêcher les offenses réciproques.

XXXVI

La justice n'est rien en soi; la société des hommes en a fait naître l'utilité dans les pays où les peuples sont convenus

de certaines conditions pour vivre sans offenser et sans être offensés.

XXXVII

L'injustice n'est point un mal en soi; elle est seulement un mal en cela qu'elle nous tient dans une crainte continuelle par le remords dont la conscience est inquiétée, et qu'elle nous fait appréhender que nos crimes ne viennent à la connaissance de ceux qui ont droit de les punir.

XXXVIII

Il est impossible que celui qui a violé, à l'insu des hommes, les conventions qui ont été faites pour empêcher qu'on ne fasse du mal ou qu'on n'en reçoive, puisse s'assurer que son crime sera toujours caché; car, quoiqu'il n'ait point été découvert en mille occasions, il peut toujours douter que cela puisse durer jusqu'à la mort.

XXXIX

Tous les hommes ont le même droit général, parce que partout il est fondé sur l'utilité; mais il y a des pays où la même chose particulière ne passe pas pour juste.

XL

Tout ce que l'expérience montre d'utile à la république pour l'usage réciproque des choses de la vie doit être censé juste, pourvu que chacun y trouve son avantage; de sorte que, si quelqu'un fait une loi qui par la suite n'apporte aucune utilité, elle n'est point juste de sa nature.

XLI

Si la loi qui a été établie est quelquefois sans utilité, pourvu que dans d'autres occasions elle soit avantageuse à la république, elle ne laissera pas d'être estimée juste, et particulièrement par ceux qui considèrent les choses en général, et qui ne se plaisent point à rien confondre par un vain discours.

XLII

Lorsque, les circonstances demeurant les mêmes, une chose qu'on a crue juste ne répond point à l'idée qu'on s'en était faite, elle n'était point juste; mais si, par quelque changement de circonstances, elle cesse d'être utile, il faut dire qu'elle n'est plus juste, quoiqu'elle l'ait été tant qu'elle fut utile.

XLIII

Celui qui, par le conseil de la prudence, a entrepris de chercher de l'appui dans les choses qui nous sont étrangères, s'est borné à celles qui sont possibles; mais il ne s'est point arrêté à la recherche des impossibles, il a même négligé beaucoup de celles qu'on peut avoir, et a rejeté toutes les autres dont la jouissance n'était point nécessaire.

XLIV

Ceux qui ont été assez heureux pour vivre avec des hommes de même tempérament et de même opinion, ont trouvé de la sûreté dans leur société; cette disposition réciproque d'humeurs et d'esprits a été le gage solide de leur union; elle a fait la félicité de leur vie; ils ont eu les uns pour les autres une étroite amitié, et n'ont point regardé leur séparation comme un sort déplorable.

L'ÉPICURISME DANS LUCRÈCE

I

INVOCATION A VÉNUS [1].

Mère des Romains, charme des hommes et des dieux, ô Vénus ! ô déesse bienfaisante ! du haut de la voûte étoilée, tu répands la fécondité sur les mers qui portent les navires, sur les terres qui donnent les moissons : c'est par toi que les animaux de toute espèce prennent la vie et ouvrent les yeux à la lumière. Tu parais, et les vents s'enfuient, les nuages sont dissipés, la terre déploie la variété de ses tapis de fleurs,

---

1. « Comment se fait-il que le poëme de Lucrèce, de cet ardent incrédule, s'ouvre par un hymne adressé à une divinité ? L'invocation à Vénus n'est-elle donc qu'un de ces ornements convenus qui, dans l'antiquité, décorent le fronton des grands monuments poétiques ? S'agit-il ici d'une de ces prières banales imposées par un usage littéraire, et que le poëte prononce au plus vite comme pour s'acquitter d'une obligation gênante ? Non, Virgile dans son épopée nationale, Horace dans ses transports lyriques, n'ont jamais été entraînés par une inspiration si puissante et si naturelle. C'est avec toute la fougue et la grâce du génie amoureux de son entreprise que Lucrèce entonne cet hymne, le plus beau qui soit sorti de la bouche d'un païen.

« On s'est étonné plus d'une fois qu'un philosophe qui n'écrit que pour renverser les croyances établies ait placé au commencement de son hardi poëme une prière qu'on ne peut concilier avec son impiété. Les uns y ont vu une contradiction, d'autres une concession habile faite aux superstitions populaires, d'autres enfin une défaillance de l'incrédulité. Ce serait, selon nous, méconnaître la grandeur simple de cette poésie que d'y voir une inconséquence, une ruse ou une faiblesse.

« Lucrèce pouvait, sans être infidèle à sa doctrine, invoquer poétiquement Vénus, puisqu'elle représente à ses yeux la grande loi de la génération, la puissance féconde de la nature, qui propage et conserve la vie dans le monde. Cette Vénus universelle, Lucrèce pouvait la chanter sans se démentir, puisque dans tout le poëme elle sera l'objet de son culte philosophique. Le poëte physicien ne faisait que proclamer en commençant un des principes les plus importants de son système, et pour peu qu'on veuille soulever le voile de l'allégorie et chercher le sens caché de cette personnification divine, on verra que ces belles images empruntées au culte national recouvrent une profession de foi et un dogme fondamental de la philosophie épicurienne. » (M. Martha, le *Poëme de Lucrèce*, p. 61.)

l'océan prend une face riante; le ciel, devenu serein, répand au loin la plus vive splendeur.

A peine le printemps a ramené les beaux jours, à peine le zéphyr a recouvré son haleine féconde, les habitants de l'air ressentent ton atteinte, ô déesse! et annoncent ton retour : aussitôt les troupeaux enflammés bondissent dans leurs pâturages et traversent les fleuves rapides; épris de tes charmes, saisis de ton attrait, tous les êtres vivants brûlent de te suivre partout où tu les entraînes; enfin dans les mers, sur les montagnes, au milieu des fleuves impétueux, des bocages touffus, des vertes campagnes, ta douce flamme pénètre tous les cœurs et anime toutes les espèces du désir de se perpétuer.

Puisque tu es l'unique souveraine de la nature, que sans toi rien ne vient à la douce lumière du jour, mère des grâces et du plaisir, daigne, ô Vénus! t'associer à mon travail et m'inspirer ce poëme, dans lequel je m'efforcerai de chanter la nature : je le consacre à notre Memmius; de tous temps, déesse, tu l'as orné de tes dons les plus rares; donne donc à mes vers un charme qui jamais ne se flétrisse.

Cependant assoupis et suspends sur la terre et l'onde les fureurs de la guerre. Toi seule peux faire goûter aux mortels les douceurs de la paix. Mars est le dieu des armes : il règne dans les combats cruels; mais souvent il se rejette dans tes bras, et là, retenu par la blessure d'un amour éternel, les yeux levés vers toi, la tête posée sur ton sein, la bouche entr'ouverte, il repaît d'amour ses regards avides, et son âme reste comme suspendue à tes lèvres. Dans ce moment d'ivresse où tes membres sacrés le soutiennent, ô déesse glorieuse! penchée tendrement sur lui, verse dans son âme la douce persuasion, et demande pour les Romains la paix et le repos [1].

II

LUTTE D'ÉPICURE CONTRE LA SUPERSTITION.

Les dieux, par le privilége de leur nature, doivent jouir, dans une profonde paix, de leur immortalité; hors de la sphère de nos événements, éloignés de notre monde, à l'abri

1. Lucrèce, l. I, *init.* (*trad.* Lagrange et Blanchet).

de la douleur et du danger, se suffisant à eux-mêmes, indépendants de nous, ils ne sont ni sensibles à nos vertus, ni accessibles à la colère.

Dans le temps où l'homme avili rampait sous les chaînes pesantes du fanatisme, tyran qui, du milieu des nues, montrait sa tête épouvantable, et dont l'œil effrayant menaçait d'en haut les mortels, un homme né dans la Grèce osa le premier lever contre lui ses regards, et le premier refusa de s'incliner. Ni ces dieux si vantés, ni leurs foudres, ni le bruit menaçant du ciel en courroux ne purent l'intimider : son courage s'irrita par les obstacles; impatient de briser l'étroite enceinte de la nature, son génie vainqueur s'élança au delà des bornes enflammées du monde, parcourut à pas de géant les plaines de l'immensité, et, triomphant, revint dire aux hommes ce qui peut ou ne peut pas naître, et comment la puissance des corps est bornée par leur essence même. Ainsi la superstition fut à son tour foulée aux pieds, et sa défaite nous rendit égaux aux dieux.

Mais je crains, ô Memmius ! que tu ne m'accuses de t'ouvrir une école d'impiété, et de te conduire dans la route du crime : c'est au contraire la superstition qui trop souvent inspira des actions impies et criminelles. Ainsi jadis en Aulide l'élite des chefs de la Grèce, les premiers héros du monde, souillèrent l'autel de Diane du sang d'Iphigénie. Quand le bandeau funèbre eut paré la chevelure de la jeune princesse et flotté le long de ses joues innocentes, quand elle vit son père, debout et morne, au pied de l'autel, à côté de lui les sacrificateurs qui cachaient sous leurs robes le couteau sacré, et le peuple en larmes autour d'elle, muette d'effroi, elle tomba sur ses genoux, comme une suppliante. Que lui servait, dans cet instant fatal, d'avoir la première donné le nom de père au roi de Mycènes? Des prêtres la soulèvent et la portent tremblante à l'autel, non pour la reconduire au milieu d'un pompeux cortége après la cérémonie de l'hyménée, mais pour la faire expirer, pure victime d'une rage odieuse, sous les coups de son père, au moment même que l'amour destinait à son mariage. Et pourquoi? pour que la flotte des Grecs obtienne un heureux départ. Tant la superstition inspire aux hommes de barbarie !

Toi-même, ô Memmius ! fatigué par les récits effrayants pes poëtes de tous les siècles, tu me fuiras peut-être, craignant

de trouver aussi dans mon poëme des songes lugubres, capables de troubler tout le système de ta vie et d'empoisonner ton bonheur par la crainte. Et tu aurais raison : car, si l'homme voyait un terme fixé à ses maux, il aurait au moins quelque ressource contre les menaces de la superstition et des poëtes. Mais il n'a aucun moyen pour se défendre, aujourd'hui qu'il a des peines éternelles à redouter après la mort. Car il ignore quelle est la nature de son âme.

III

RIEN NE SORT DU NÉANT ET RIEN N'Y RENTRE.

Pour dissiper les terreurs de la superstition et les ténèbres de l'ignorance, il est besoin, non des rayons du soleil et de la lumière du jour, mais de l'étude réfléchie de la nature.

Le premier principe qu'elle nous enseigne est celui-ci : *la Divinité même ne peut tirer l'être du néant.* En effet, la crainte subjugue tellement les cœurs des mortels, qu'à la vue des phénomènes du ciel et de la terre, dont ils ne pouvaient pénétrer les causes, ils ont imaginé des dieux créateurs. Quand nous nous serons assurés que rien ne se fait de rien, nous distinguerons plus aisément le but où nous tendons, la source d'où sortent les êtres, et la manière dont chaque chose peut se former sans le secours des dieux.

Si quelque chose s'engendrait de rien, les êtres de toute espèce pourraient naître indifféremment de toute sorte de corps, sans avoir besoin de germes particuliers. L'homme pourrait naître dans les ondes, les poissons et les oiseaux se former dans la terre, les troupeaux s'élancer des nues. Car, s'il n'y a point de germes, dès lors plus d'ordre ni d'uniformité dans les générations. Mais comme toutes les productions de la nature viennent de semences déterminées, elles ne naissent et ne se montrent qu'à l'endroit où se trouvent la matière et les éléments qui leur conviennent. Et c'est pour cette raison que tout ne peut pas provenir de tout ; cette énergie vitale diffère selon les principes.

Et, en effet, pourquoi voyez-vous la rose naître au printemps, les moissons jaunir en été, la vigne mûrir dans les beaux jours de l'automne, sinon parce que, dans le temps fixé, les semences se rassemblent, les productions se déve-

loppent, et la terre, au moment marqué par la saison, expose avec assurance ses tendres nourrissons à l'impression de l'air? Si l'être sortait du néant, elles naîtraient tout à coup, dans des temps indéterminés, dans des saisons contraires, puisqu'il n'y aurait pas d'éléments dont le vice des saisons pût empêcher l'assemblage.

Allons plus loin; les corps tirés du néant n'auraient pas besoin, pour croître, du temps et de la réunion de leurs germes; l'enfant deviendrait tout à coup jeune homme, et l'arbuste à peine éclos s'élancerait vers la nue. Ce n'est pas là la marche de la nature : la fixité des éléments assujettit les corps à des progrès lents; tout en croissant, ils conservent leur caractère, preuve évidente que chaque être a sa matière propre qui sert à le nourrir et à le développer.

Enfin, pourquoi la nature n'a-t-elle pas pu faire des hommes assez grands pour passer à gué l'océan, assez forts pour déraciner de la main les plus hautes montagnes, assez robustes pour survivre à la révolution de plusieurs siècles, sinon parce que la nature fixe les éléments, détermine les qualités des individus? Avouons donc que rien ne se peut faire de rien, puisque chaque corps a besoin, pour venir à l'air et à la lumière du jour, d'un germe particulier.

Enfin, ne voyons-nous pas les terres cultivées plus fertiles que les déserts, et les productions de la nature s'améliorer sous la main du laboureur? Il y a donc dans le sol des parties élémentaires, dont nous excitons l'énergie en remuant les glèbes et en déchirant le flanc de la terre. Autrement, sans que nous eussions besoin de nous tourmenter, tous les êtres tendraient d'eux-mêmes à la perfection.

A cette vérité joignons-en une autre : c'est que la nature n'anéantit rien, mais dissout simplement chaque corps en ses parties élémentaires. Si les éléments étaient destructibles, les corps disparaîtraient en un moment; il ne serait pas nécessaire qu'une action lente troublât l'union des principes, en rompît les liens : au lieu que la nature, ayant rendu éternels les éléments de la matière, ne nous présente l'image de la destruction que quand une force étrangère a frappé la masse ou pénétré le tissu des corps.

D'ailleurs, si le temps anéantissait tout ce qui disparait à nos yeux, dans quelle source puiserait la nature? Comment Vénus ramènerait-elle à la lumière les différentes espèce

d'animaux? La terre pourrait-elle les nourrir? De quel réservoir les rivières et les fontaines tireraient-elles les eaux qu'elles viennent de si loin verser dans l'océan? Comment l'éther entretiendrait-il les feux du ciel? Si les éléments étaient périssables, la révolution de tant de siècles écoulés devrait en avoir tari la source. Si, au contraire, aussi anciens que les temps, ils travaillent de toute éternité aux reproductions de la nature, il faut qu'ils soient immortels, et que rien dans l'univers ne puisse s'anéantir.

Ces pluies, que l'air fécond verse à grands flots dans le sein de notre mère commune, te paraissent perdues? Mais par elles la terre se couvre de moissons, les arbres reverdissent, leur cime s'élève, leurs rameaux se courbent sous le poids des fruits. Les pluies fournissent des aliments aux hommes et aux animaux : de là cette jeunesse florissante qui peuple nos villes, ce nouvel essaim d'oiseaux qui dans les bois chantent sous la feuillée, et ces troupeaux qui reposent dans les riants pâturages leurs membres fatigués d'embonpoint, tandis que des ruisseaux d'un lait pur s'échappent de leurs mamelles gonflées : enivrés de cette douce liqueur, les tendres agneaux s'égayent sur le gazon, et essayent entre eux mille jeux folâtres. Les corps ne sont donc pas anéantis en disparaissant à nos yeux : la nature de leurs débris forme de nouveaux êtres, et ce n'est que par la mort des uns qu'elle accorde la vie aux autres.

IV

DEUX PRINCIPES : LES CORPS ET LE VIDE.

La nature résulte de deux principes existants par eux-mêmes : les corps et le vide où nagent les corps, et à l'aide duquel ils se meuvent. L'existence des corps nous est démontrée par le témoignage des sens, fondement inébranlable de la certitude, sans lequel la raison, abandonnée à elle-même, nous égare dans un dédale d'obscurités. Quant à l'espace que nous appelons *vide*, s'il n'existait pas, les corps ne seraient situés nulle part et ne pourraient se mouvoir.

Il n'est rien dans la nature que nous puissions concevoir en dehors du vide et indépendant de la matière, qui constitue un troisième principe. Car tout ce qui existe a nécessairement une étendue, grande ou petite : sans quoi il n'exis-

terait pas. Cette étendue est-elle sensible au toucher : quoique déliée et imperceptible, elle sera rangée au nombre des corps, elle en suivra les lois; si au contraire elle est impalpable, si dans aucune de ses parties elle n'est impénétrable, nous l'appelons *vide*.

En général, tous les êtres connus sont actifs ou soumis à l'action des autres, ou fournissent un espace à l'existence et au mouvement : il n'y a que les corps qui soient actifs ou passifs; il n'y a que le vide qui ouvre un champ à leur activité. Il n'existe donc pas dans la nature un troisième ordre d'êtres; les sens ne peuvent l'apercevoir, ni l'esprit humain s'en former une idée.

Tout ce qui n'est ni matière ni vide est propriété ou accident de l'un ou de l'autre. Les *propriétés* sont inséparables du sujet, et ne cessent que par sa destruction. Telle est la pesanteur dans les pierres, la chaleur dans le feu, la fluidité dans l'eau, la tangibilité dans les corps, sa négation dans le vide. Les *accidents*, comme la servitude et la liberté, les richesses et la pauvreté, la paix et la guerre, ne sont que des manières d'être dont la présence ou l'absence n'altèrent pas le fond du sujet.

Le temps n'est pas non plus un être subsistant par lui-même : c'est par l'existence continuée des corps que l'esprit s'accoutume à distinguer le passé du présent et de l'avenir. Personne ne conçoit la durée isolée et indépendante du mouvement ou du repos de la matière.

V

SOLIDITÉ DES ATOMES.

On aura peut-être de la peine à concevoir, dans la nature, des corps parfaitement solides; en effet, la foudre, les sons, la voix, percent l'épaisseur des murs; le fer blanchit dans la fournaise; la pierre vole en éclats sous l'action du feu; l'or perd sa dureté et devient fluide dans le creuset; l'airain dompté par la flamme fond comme la glace; la chaleur et le froid des liqueurs se font sentir à notre main à travers les parois d'une coupe d'argent : tant il est vrai que dans la nature nous ne connaissons aucun corps parfaitement solide.

Mais puisque la philosophie, ou plutôt la nature elle-même, nous mène à cette vérité, apprends en peu de mots que les principes de la matière, les éléments du grand tout, sont solides et éternels.

D'abord, comme le corps et l'espace sont entièrement opposés par leur nature, il est nécessaire qu'ils existent l'un et l'autre purs et sans mélange. Il n'y a donc point de matière où s'étend l'espace, ni de vide dans le lieu qu'occupe la matière. Les éléments des corps ne renferment donc pas de vide dans leur tissu, c'est-à-dire qu'ils sont parfaitement solides.

Puisque les corps sont mêlés de vides, il faut que ces vides soient environnés de parties solides; et si l'on admet que les corps enferment des vides entre leurs parties, il faut bien accorder la solidité aux cloisons qui les environnent. Or ces cloisons, que sont-elles, sinon l'assemblage des éléments de la matière? Ainsi, tandis que les corps se détruisent, la matière, en vertu de sa solidité, subsiste éternellement.

De plus, s'il n'y avait pas de vide, ce grand tout serait un solide parfait; et, au contraire, s'il n'existait pas des corpuscules qui remplissent exactement le lieu qu'ils occupent, l'univers ne serait qu'un vide immense. Le corps et l'espace sont donc distincts l'un de l'autre, puisqu'il n'existe ni plein ni vide parfait : or ce sont les éléments de la matière qui, par leur solidité, forment cette distinction.

Ces corps premiers ne peuvent être endommagés par le choc, ni leur tissu pénétré; nulle action étrangère ne peut les altérer, comme je te l'ai enseigné plus haut. En effet, on ne conçoit pas que sans vide un corps puisse être brisé, décomposé, ou même simplement coupé en deux; il est inaccessible à l'humidité, au froid et à la chaleur, qui sont les agents ordinaires de la destruction. Aussi les corps offrent-ils d'autant plus de prise à ces causes de dépérissement, qu'ils renferment plus de vide dans leur tissu. Si donc les éléments sont solides et ne renferment pas de vides, il faut nécessairement qu'ils soient éternels.

S'ils n'étaient éternels, le monde serait déjà plus d'une fois tombé dans le néant, et en serait plus d'une fois ressorti. Mais, comme j'ai enseigné que le néant ne produit et n'engloutit point les êtres, il est nécessaire que les éléments soient éternels, étant le terme de toute dissolution et le principe de toute reproduction. Ils sont donc simples et solides;

sans quoi ils n'auraient pu se conserver pendant tant de siècles et fournir depuis un temps infini à la renaissance des êtres.

Enfin, si la nature n'avait prescrit des bornes à la divisibilité de la matière, les éléments du monde, minés par la révolution de tant de siècles écoulés, seraient réduits à un tel degré d'épuisement, que les corps résultant de leur union ne pourraient parvenir à la maturité : car nous voyons les corps se dissoudre plus vite qu'ils ne se produisent; c'est pourquoi les pertes que les siècles précédents leur auraient fait subir ne pourraient être réparées par les temps qui suivraient. Mais comme dans la nature nous voyons constamment les réparations proportionnées aux pertes, et tous les êtres arriver dans des temps fixes à leur degré de perfection, il faut en conclure que la divisibilité de la matière a des limites invariables et nécessaires.

Malgré cette solidité des éléments, comme tous les corps sont mêlés de vide, il n'y en a pas un qui ne puisse s'amollir, et prendre la nature de l'eau, de l'air, de la terre et du feu. Au contraire, si les éléments étaient mous, il serait impossible d'expliquer la formation des cailloux et du fer : la nature n'aurait plus de base dans ses ouvrages. Les éléments de la matière sont donc simples et solides; et c'est leur union plus ou moins étroite qui donne aux corps leur dureté et leur résistance.

VI

LA SOLIDITÉ DES ATOMES, CONDITION DE LA FIXITÉ DES LOIS DE LA NATURE.

Enfin la nature a prescrit des bornes à l'accroissement et à la durée des corps ; elle a réglé la mesure de leur pouvoir. Les espèces ne changent jamais; les générations se suivent sans altération; les différentes classes d'oiseaux ont constamment certaines taches affectées à leur espèce, qui la caractérisent. Les éléments doivent être immuables comme les espèces. Si une force étrangère peut en triompher, tout devient incertain; on ne sait ce qui peut ou ne peut point être produit, comment la puissance des êtres est bornée par leur nature même, ni pourquoi les siècles ramènent les

mêmes tempéraments, les mêmes mouvements, la même manière de vivre et les mêmes mœurs dans les générations différentes.

VII

DE L'ATOME ET DE SES PARTIES.

En un mot, l'extrémité d'un atome, étant un point délicat qui échappe aux sens, doit être dépourvue de parties : c'est le plus petit corps de la nature ; il n'a jamais existé et n'existera jamais isolé, puisqu'il est lui-même une partie d'un autre corps, la première et la dernière. Joint à d'autres parties de même nature, il forme la masse de l'atome. Si donc les éléments de l'atome ne peuvent exister à part, il faut que leur union soit si intime qu'aucune force ne les puisse séparer. Ainsi les éléments de la matière sont simples et solides, étant composés de parties infiniment déliées, dont l'union est le fruit, non pas d'un assemblage hétérogène, mais de l'éternelle simplicité des atomes. Ainsi la nature, voulant en faire la base de ses ouvrages, n'a pas permis qu'aucune partie pût se détacher ou s'échapper de ces corps.

D'ailleurs, si vous n'admettez dans la nature un dernier terme de division, les plus petits corps seront composés d'une infinité de parties, puisqu'il y aura un progrès de moitiés divisibles en d'autres moitiés jusqu'à l'infini. Quelle différence y aurait-il donc entre la masse la plus énorme et le plus petit corps ? Ils ne différeront pas l'un de l'autre. Quand vous supposeriez d'un côté le grand tout, l'atome imperceptible ne lui cède en rien, étant lui-même composé d'une infinité de parties. Mais comme la raison se récrie contre cette conséquence, il faut bien reconnaître des corpuscules simples, qui soient les derniers termes de la division ; et puisqu'ils existent, il faut avouer aussi qu'ils sont solides et éternels.

Enfin, si la nature, en détruisant les êtres, ne les réduisait en leurs parties extrêmes, ces débris ne pourraient lui servir à former d'autres corps ; car, étant encore formés de plusieurs parties, ils n'auraient pas la sorte de liens, de pesanteur, de chocs, de rencontres et de mouvements, que doit

posséder la matière d'où tout est tiré, et sans laquelle il ne peut y avoir de composition.

Mais supposons que la divisibilité des éléments n'ait pas de bornes, au moins vous ne pouvez nier qu'il n'existe de toute éternité des corps qui n'ont jamais reçu d'atteinte. Mais s'ils sont fragiles de leur nature, comment ont-ils pu résister aux assauts continuels que les siècles leur ont livrés?

VIII

UNIFORMITÉ DES ÉLÉMENTS DE LA MATIÈRE.

Les principes à l'aide desquels ont été construits le ciel, la mer, la terre, les fleuves et le soleil sont les mêmes qui, mêlés avec d'autres et diversement arrangés, ont formé les grains, les arbres et les animaux. Ne remarques-tu pas, dans ces vers que tu lis, les mêmes lettres communes à plusieurs mots? Cependant les vers et les mots diffèrent beaucoup, soit par les idées qu'ils présentent, soit par le son qu'ils font entendre : telle est la différence que met entre les corps l'arrangement seul des éléments. Mais les principes de la matière ont encore mille autres circonstances qui doivent jeter une variété infinie dans les résultats.

IX

ENTHOUSIASME DE LUCRÈCE POUR LA DOCTRINE ÉPICURIENNE.

Apprends maintenant les vérités qui me restent à te découvrir. Je n'ignore pas combien elles sont obscures ; mais l'espérance de la gloire aiguillonne mon courage, et verse dans mon âme la passion des muses, cet enthousiasme divin qui m'élève sur la cime du Parnasse, dans des lieux jusqu'alors interdits aux mortels. J'aime à puiser dans des sources inconnues ; j'aime à cueillir des fleurs nouvelles, et à ceindre ma tête d'une couronne brillante, dont les muses n'ont encore paré le front d'aucun poëte : d'abord parce que mon sujet est grand, et que j'affranchis les hommes du joug de la superstition ; ensuite parce que je répands des flots de lumière sur les matières les plus obscures, et les grâces de la poésie sur une philosophie aride. Et n'ai-je pas raison?

Comme les médecins, pour engager les jeunes enfants à boire l'absinthe amère, dorent d'un miel pur les bords de la coupe, afin que leurs lèvres séduites par cette douceur trompeuse, avalent sans défiance le noir breuvage, heureux artifice qui rend à leurs jeunes membres la vigueur de la santé : ainsi le sujet que je traite étant trop sérieux pour ceux qui n'y ont pas réfléchi, et rebutant pour le commun des hommes, j'ai emprunté le langage des muses, j'ai corrigé l'amertume de la philosophie avec le miel de la poésie, espérant que, séduit par les charmes de l'harmonie, tu puiseras dans mon ouvrage une profonde connaissance de la nature !

X

INFINITÉ DE L'UNIVERS.

Je t'ai enseigné que les solides éléments de la matière se meuvent de toute éternité à l'abri de la destruction : examinons maintenant si la somme de ces éléments est infinie ou limitée, si le vide dont nous avons établi l'existence, ce lieu, cet espace, ce théâtre éternel de l'action des corps, est fini, ou si son immensité et sa profondeur n'ont point de bornes.

Le monde est infini; car autrement il devrait avoir une extrémité. Mais un corps ne peut avoir d'extrémité s'il n'a hors de lui quelque chose qui le termine, de manière que l'œil voie clairement qu'il ne peut se porter plus loin sur ce corps. Or, comme on est forcé d'avouer qu'il n'y a rien au delà du monde, on ne peut non plus lui assigner d'extrémité, ni par conséquent lui prescrire de bornes : il n'importe donc en quel lieu du monde tu sois placé, puisque de tous côtés tu as un espace infini en tout sens à parcourir.

En second lieu, si l'espace est borné, et que quelqu'un placé à ses limites lance avec force une flèche rapide, penses-tu que le trait, après avoir fendu l'air, suivra sa direction, ou aimes-tu mieux qu'un obstacle extérieur lui ferme le passage et suspende son vol? Il faut choisir dans cette alternative : or, quelque parti que tu prennes, tu es forcé d'ôter au grand tout les limites que tu oses lui assigner. Car, soit qu'un obstacle extérieur empêche le trait de parvenir au but, soit qu'il s'élance plus loin, il est évident que

tu n'as pas trouvé l'extrémité. Je te poursuivrai de cette manière, et partout où tu fixeras des bornes, je te demanderai ce que deviendra la flèche. Ainsi jamais tu ne trouveras les limites du monde; son immensité laissera toujours au trait un espace à parcourir.

Outre cela, si la nature avait environné de bornes le grand tout, la matière par sa pesanteur se serait rassemblée dans les lieux les plus bas. Dès lors plus de productions sous la voûte des cieux; nous ne verrions plus ni l'azur du firmament, ni la lumière du soleil; la matière affaissée depuis tant de siècles ne serait plus qu'un amas d'atomes sans énergie. Au contraire, les principes élémentaires ne connaissent point le repos, parce qu'il n'y a point de lieu inférieur où ils puissent se rassembler et s'établir dans l'inaction : ainsi un mouvement continuel crée à chaque instant des êtres dans tous les points de l'espace, et l'infini est la source qui fournit sans cesse des flots d'une manière active et éternelle.

Enfin nous voyons tous les corps bornés par d'autres corps, les montagnes par l'air, et l'air par les montagnes; la terre donne des rivages à la mer, qui à son tour environne les continents : mais ce vaste univers n'a rien hors de lui qui le termine. Telle est donc la nature de l'espace et du lieu, qu'un grand fleuve, après avoir coulé pendant l'éternité, bien loin d'arriver aux bornes de l'univers, ne serait pas plus avancé qu'au commencement de son cours : ainsi le monde, dégagé de limites, s'étend à l'infini en tout sens.

D'ailleurs, l'essence même de l'univers ne comporte pas de limites : la nature a voulu que la matière fût bornée par le vide et le vide par la matière, afin de rendre ainsi tout son ouvrage infini. Si le vide seul était sans bornes et que la matière en eût, ni la mer, ni la terre, ni le palais brillant du ciel, ni l'espèce humaine, ni les corps augustes des dieux ne pourraient un instant subsister. La matière, n'étant plus assujettie, se disperserait dans l'immensité du vide; ou plutôt jamais elle ne se fût réunie, jamais la somme des atomes n'eût acquis la consistance nécessaire pour former un corps.

X

FORMATION DU MONDE.

Sûrement tu ne diras pas que les principes de la ma-

tière se soient placés avec intelligence dans l'ordre où nous les voyons, ni qu'ils aient concerté entre eux les mouvements qu'ils voulaient se communiquer : mais, après un grand nombre de combinaisons diverses, mus de toute éternité dans l'espace par des chocs étrangers, en essayant toute sorte de mouvements et d'assemblages particuliers, ils se sont rangés dans l'ordre dont notre monde est le résultat; et c'est en conséquence de cet ordre, auquel ils sont demeurés fidèles depuis un grand nombre de siècles, que nous voyons constamment les grands fleuves abreuver l'immense océan, l'astre du jour renouveler par sa chaleur les productions de la terre, la fleur de la santé se répandre sur toutes les espèces vivantes, et les flambeaux éthérés se repaître de leurs éternels aliments : ce qui ne pourrait avoir lieu si une infinité d'éléments ne travaillait sans cesse à la reproduction des êtres. De même que les animaux, privés de nourriture, languissent et meurent, ce grand tout périra aussi quand la matière, détournée de son cours naturel, cessera de fournir aux reproductions.

XI

ÉLOGE DE LA PHILOSOPHIE ÉPICURIENNE.

Il est doux de contempler du rivage les flots soulevés par la tempête, et le péril d'un malheureux qui lutte contre la mort : non pas qu'on prenne plaisir à l'infortune d'autrui, mais parce que la vue est consolante des maux qu'on n'éprouve point. Il est doux encore, à l'abri du danger, de promener ses regards sur deux grandes armées rangées dans la plaine. Mais rien n'est plus délicieux que d'abaisser ses regards du temple serein élevé par la philosophie, de voir les mortels épars s'égarer à la poursuite du bonheur, se disputer la palme du génie ou les honneurs que donne la naissance, et se soumettre nuit et jour aux plus pénibles travaux, pour s'élever à la fortune ou à la grandeur.

Malheureux humains! cœurs aveugles! dans quelles ténèbres, au milieu de quels périls vous passez ce peu d'instants de votre vie! N'entendez-vous pas le cri de la nature? Elle ne demande qu'un corps exempt de douleur, une âme libre de terreurs et d'inquiétudes.

Les besoins du corps sont bornés : peu de choses suffisent pour le garantir de la douleur et lui procurer un grand nombre de sensations agréables; la nature n'en demande pas davantage. Si vos festins nocturnes ne sont point éclairés par des flambeaux que soutiennent de magnifiques statues, si l'or et l'argent ne brillent point dans vos palais, si le son de la lyre ne retentit point pour vous sous des lambris décorés d'or et d'argent, vous pouvez du moins vous étendre sur un épais gazon, près d'une eau courante, à l'ombre d'un grand arbre, goûter à peu de frais de grands plaisirs, surtout dans la riante saison, quand le printemps sème à pleines mains les fleurs sur la verdure. La fièvre brûlante ne quitte pas plus promptement le riche étendu sur la pourpre et la broderie, que le plébéien couché sur la bure.

Si la fortune, la naissance et le trône même ne contribuent point au bonheur du corps, croyez qu'ils n'assurent point à l'âme un sort plus heureux. Quand tu vois tes nombreuses légions se déployer dans la plaine et faire voler leurs étendards, ou la mer écumer sous le nombre de tes vaisseaux, la superstition est-elle effrayée de cet appareil, et les terreurs de la mort laissent-elles ton cœur en paix ?

Vaine et ridicule illusion ! Le cliquetis des armes n'en impose point aux soucis rongeurs ; ils se présentent fièrement à la cour des rois, ils s'asseyent près des maîtres du monde, sans respect pour l'éclat de la pourpre ni l'or du diadème. Peut-on douter que ces vaines terreurs ne soient les fruits de l'ignorance et des ténèbres où nous vivons plongés ?

Les enfants s'alarment de tout et tremblent pendant la nuit ; et nous, en plein jour, nous sommes parfois les jouets de craintes aussi frivoles que les fantômes enfantés par l'obscurité et la crainte. Pour calmer ces terreurs, pour dissiper ces ténèbres, il n'est besoin ni des rayons du soleil, ni de la lumière du jour, mais de l'étude réfléchie de la nature[1].

XII

LA DESTRUCTION ET LA GÉNÉRATION, LOI DE LA MATIÈRE.

Apprends maintenant, ô Memmius ! par quel mouvement les éléments de la matière forment et détruisent les corps,

1. Lucrèce, l. II, *init.* (trad. Lagrange, revue par M. Blanchet).

par quelle impulsion et avec quelle rapidité ils volent sans cesse dans l'espace immense : prête ton attention à mes paroles.

La matière ne forme pas une masse immobile : ne voyons-nous pas tous les corps diminuer ou s'épuiser à la longue par des émanations continuelles, jusqu'à ce que le temps les dérobe à nos yeux ? Cependant la masse générale ne souffre point de ces pertes particulières : les éléments, en appauvrissant une partie, vont en enrichir une autre, et ne laissent d'un côté la décrépitude que pour porter ailleurs la fraîcheur du jeune âge. Ainsi jamais ils ne se fixent ; l'univers se renouvelle tous les jours, les mortels se prêtent mutuellement la vie pour un moment. On voit des espèces se multiplier, d'autres s'épuiser : un court intervalle change les générations, et, comme aux courses des jeux sacrés, nous nous passons de main en main le flambeau de la vie.

XIII

MOUVEMENT PERPÉTUEL DES ATOMES.

Si tu penses que les principes de la matière puissent se reposer et par leur inaction donner lieu à de nouveaux mouvements, tu es loin de la vérité. Puisque les atomes se meuvent dans le vide, il faut qu'ils obéissent à la direction de leur pesanteur ou à l'impulsion d'une cause étrangère ; en se précipitant des régions supérieures, ils rencontrent d'autres atomes qui les écartent de leur route ; effet très-naturel, puisqu'ils sont pesants, durs, solides, et que rien derrière eux ne les retient.

Mais pour te convaincre encore plus du mouvement général des atomes, rappelle-toi qu'il n'y a point dans l'univers de lieu inférieur où les corps arrivés s'arrêtent, parce que l'espace est infini et n'a de toutes parts d'autres bornes que l'immensité : c'est une vérité que j'ai établie sur des preuves certaines.

Ainsi les atomes ne se reposent jamais dans le vide : en proie à un mouvement continuel par sa nature et varié par ses directions, les uns sont renvoyés à une grande distance, les autres s'écartent moins et s'unissent sous le choc. Quand leur union est intime, leur répulsion peu considérable et leur tissu étroitement lié, ils servent de base aux rochers solides, au

fer, et à un petit nombre d'autres substances de la même nature : quand, au contraire, le choc les rejette, les disperse et les fait flotter dans l'espace, à de grands intervalles, nous leurs devons le fluide rare de l'air et la lumière éclatante du soleil.

Il y en a encore en grand nombre qui nagent au hasard dans le vide, qui ont été exclus de tout assemblage, ou incorporés à une masse, sans pouvoir participer à son mouvement général : nous en avons tous les jours une image sensible sous les yeux. Quand les rayons du soleil s'insinuent par les ouvertures d'un appartement ténébreux, regarde, tu verras une infinité de corpuscules s'agiter de mille manières dans le sillon lumineux, et, comme s'ils s'étaient déclaré une guerre éternelle, se livrer des combats et des assauts sans fin ; tantôt ils se divisent, tantôt ils se rallient. Cet exemple peut te faire comprendre comment les atomes s'agitent perpétuellement dans le vide. Les effets les plus communs peuvent seuls nous servir de modèles et de guides dans la recherche des plus grandes vérités.

Ces corpuscules, mus rapidement aux rayons du soleil, méritent d'autant plus ton attention que leur mouvement est la preuve d'un choc secret et invisible des atomes. Tu les verras souvent écartés de leur route par des coups imperceptibles, repoussés en arrière, chassés à droite et à gauche, dans toutes les directions : ce sont les atomes qui occasionnent ces dérangements.

En effet les éléments, mus par eux-mêmes, impriment leur mouvement aux corpuscules dont la masse est la plus déliée et la plus analogue à leurs faibles efforts ; ceux-ci vont attaquer des corps un peu plus grossiers. Ainsi le mouvement né des atomes se communique de proche en proche, jusqu'à ce qu'il devienne sensible dans les corpuscules mus au soleil, quoique la cause de leur agitation se dérobe à nos yeux.

XIV

RAPIDITÉ DU MOUVEMENT DES ATOMES DANS LE VIDE.

Apprends maintenant en peu de mots jusqu'à quel poin les éléments de la matière sont mobiles. Quand l'aurore verse ses premiers feux sur la terre, quand les oiseaux dans

les forêts, voltigeant de branche en branche, remplissent l'air de leur douce harmonie, tu vois avec quelle promptitude le dieu du jour répand les flots de sa lumière et couvre la nature d'un voile éclatant. Cependant ces brillants corpuscules, émanés du soleil, n'ont point un espace vide à traverser; leur marche se ralentit sans cesse en divisant le fluide de l'air: d'ailleurs, n'étant point simples ni isolés, mais des faisceaux et des masses, ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux des causes de retardement; au lieu que les éléments de la matière, solides et simples, mus dans le vide, à l'abri des obstacles extérieurs, formant un seul et même tout, et réunissant les efforts de toute leur partie vers l'unique but de leur première impulsion, doivent sans doute être plus actifs, et parcourir un espace infiniment plus considérable dans le même temps où les feux du ciel s'élancent du soleil à nos yeux. Car sûrement tu ne diras pas que les atomes s'arrêtent par réflexion, ni qu'ils aient concerté entre eux un plan régulier de mouvements.

XV

LE MONDE EST-IL L'ŒUVRE D'UNE PROVIDENCE ?

Il y a pourtant des philosophes qui croient que la matière ne peut, sans le secours des dieux, produire tant d'effets réglés et analogues à nos besoins, varier la scène des saisons et produire les végétaux. Insensés! ils ne voient pas que la volupté, fille du ciel et mère de tout ce qui respire, invite les animaux à engendrer leurs semblables, et qu'ainsi, par Vénus, se perpétue le genre humain. Ils rapportent ces phénomènes à des dieux créateurs; mais l'univers dément leur système. Oui, quand même je ne connaîtrais pas la nature des éléments, le spectacle du ciel et les phénomènes du monde me prouveraient assez qu'un tout aussi défectueux ne peut être l'ouvrage de la Divinité. Mais réservons ces vérités pour la suite de ce poëme, et continuons à traiter du mouvement des atomes.

XVI

DÉCLINAISON DES ATOMES.

Quoique les éléments tendent par leur propre poids vers

les régions inférieures, sache néanmoins, ô Memmius ! qu'ils s'écartent tous de la ligne droite dans des temps et des espaces indéterminés; mais ces déclinaisons sont si peu de chose, qu'à peine elles en méritent le nom.

Les atomes, sans écarts, seraient tombés parallèlement dans le vide, comme les gouttes de la pluie; jamais ils ne se seraient ni rencontrés ni heurtés, et jamais la nature n'eût rien produit.

Si l'on suppose que les corps les plus lourds, mus plus vite dans leur ligne droite, tombent sur les plus légers, et enfantent par leur choc des mouvements créateurs, on s'écarte des principes de la raison. Il est vrai que, dans l'eau ou dans l'air, les corps accélèrent leur chute à proportion de leur pesanteur, parce que les ondes et le fluide léger de l'air n'opposent pas à tous la même résistance, mais cèdent plus aisément aux plus lourds. Il n'en est pas de même du vide: jamais et en aucun endroit il ne résiste aux corps : il leur ouvre également à tous un passage. Ainsi les atomes, malgré l'inégalité de leurs masses, doivent se mouvoir avec une égale vitesse dans le vide, théâtre oisif de leur activité. Les corps les plus lourds ne peuvent donc tomber sur les plus légers, ni les heurter, ni, en changeant leurs directions, faciliter à la nature la formation des êtres.

Ainsi, je le répète, il est nécessaire que les atomes s'écartent de la ligne droite : mais n'oublie pas que cet écart doit être le moindre possible, et ne m'accuse point d'introduire dans la nature des mouvements obliques que réprouve la saine philosophie. Il est évident sans doute, et l'œil seul nous en instruit, que les corps lourds, dans leur chute, ne suivent pas une direction oblique. Mais qu'ils ne s'écartent point du tout de la ligne perpendiculaire, quel œil assez sûr osera le décider?

XVII

LA DÉCLINAISON DES ATOMES, CONDITION DE LA LIBERTÉ CHEZ L'HOMME.

Enfin, si tous les mouvements sont enchaînés dans la nature, si un ordre nécessaire les fait naître les uns des autres, si la déclinaison des éléments ne produit pas une

nouvelle combinaison qui rompe la chaîne de la fatalité et trouble la succession éternelle des causes motrices, d'où vient cette liberté dont jouissent tous les animaux, ces déterminations indépendantes du destin, ce pouvoir d'aller où nous appelle le plaisir? D'ailleurs, nos mouvements ne sont affectés ni à des temps ni à des lieux déterminés; c'est notre volonté qui en est le principe, et la source d'où ils se répandent dans tout le corps. Ne remarques-tu pas, au moment où s'ouvre la barrière, les coursiers frémissant de ne pouvoir s'élancer assez tôt, au gré de leur bouillante ardeur? Il faut que toutes les molécules éparses dans les membres se soient rassemblées et mises en jeu pour obéir aux déterminations de l'âme : ce qui te fait voir que le principe du mouvement est dans le cœur, qu'il part de la volonté, et de là se communique à tout le corps et dans les membres.

Il n'en est pas de même quand une force étrangère nous pousse et nous force d'aller en avant; il est évident qu'alors la masse de nos corps est emportée malgré nous, jusqu'à ce que la volonté ait su s'en rendre maîtresse. Tu vois donc que, malgré les causes extérieures qui agissent souvent sur l'homme et malgré lui le meuvent et l'entraînent, il y a au fond de son cœur une puissance qui combat ces impressions involontaires, et qui sait à son gré détourner le cours de la matière, mettre un frein à ses transports, et la faire retourner sur ses pas.

Il faut donc reconnaître aussi dans les principes de la matière une force motrice différente de la pesanteur et du choc, de laquelle naisse la liberté : sans quoi tu admettrais un effet sans cause. La pesanteur empêche à la vérité que tous les mouvements ne soient l'effet d'une force étrangère; mais, si l'âme n'est pas déterminée dans toutes ses actions par une nécessité intérieure, et si elle n'est pas une substance purement passive, c'est l'effet d'une légère déclinaison des atomes dans des temps et des espaces indéterminés.

XVIII

PERMANENCE DE LA FORCE DANS L'UNIVERS.

La somme des éléments n'a jamais été plus dense ni plus rare qu'aujourd'hui, parce que leur nombre n'augmente ni

ne diminue. Ainsi le mouvement dont ils sont doués maintenant est le même qu'ils ont eu dans les siècles précédents, et qu'ils conserveront à jamais ; les corps qui sont produits d'ordinaire le seront encore suivant la même loi ; ils reparaîtront, ils croîtront, ils acquerront les qualités propres chacun à sa nature, et aucune force ne pourra changer ce grand tout. Car il n'y a pas d'endroits par où des éléments fugitifs puissent s'échapper de la masse, ni par où des atomes étrangers, par une incursion subite, puissent troubler l'ordre de la nature et en détourner les mouvements.

XIX

APPARENTE IMMOBILITÉ DE L'UNIVERS.

Tu ne dois pas être surpris que, malgré ce mouvement continuel des atomes, l'univers paraisse immobile, à l'exception des corps qui ont un mouvement propre. En effet, les éléments de la matière échappent à nos organes, et si leur masse est insensible, leur mouvement ne doit-il pas l'être à plus forte raison, puisque la distance nous dérobe le mouvement des corps même les plus sensibles ? Souvent les brebis, en paissant les verts gazons, se traînent sur le dos des collines, où les appelle une herbe fraîche et brillante des perles de la rosée, tandis que les tendres agneaux, rassasiés d'un lait pur, folâtrent à côté de leurs mères et exercent leurs jeunes fronts à des luttes innocentes : ce tableau mobile, vu de loin, se confond pourtant, et ne laisse distinguer à l'œil que la verdure, sur laquelle ressort la blancheur des troupeaux. Qu'une armée nombreuse couvre la plaine et suive à grands pas ses drapeaux flottants ; que la cavalerie tantôt voltige autour des légions, tantôt franchisse en un moment des espaces immenses ; que l'acier renvoie ses éclairs au ciel ; que les campagnes se colorent par le reflet de l'airain ; que la terre retentisse sous les pas des soldats, et que les monts voisins repoussent leurs cris guerriers jusqu'aux voûtes du monde : cependant, du sommet d'une montagne, cette multitude paraît immobile, et son éclat semble appartenir à la terre.

XX

VARIÉTÉ DANS LES FIGURES DES ATOMES.

Passons maintenant aux autres qualités des atomes, à la différence de leurs formes, à la variété de leurs figures : non qu'il y en ait un grand nombre de formes dissemblables; mais parce que les êtres qu'ils composent ne sont jamais parfaitement semblables. Et tu n'en seras pas étonné; car, puisque le nombre en est illimité, comme je l'ai prouvé, tu sentiras qu'ils ne peuvent avoir exactement les mêmes formes ni être terminés rigoureusement par les mêmes contours.

Considère l'espèce humaine, les muets habitants de l'onde avec leurs écailles, les riants arbrisseaux, les animaux sauvages, les oiseaux de toute espèce, soit qu'ils se plaisent au bord des eaux des fleuves, des fontaines et des lacs, soit qu'ils volent dans les bois solitaires; compare les individus de chaque espèce, tu y trouveras des différences. Sans ces nuances variées, les mères et les enfants ne pourraient pas se reconnaître; cependant l'instinct ne les trompe jamais, et les hommes ne se distinguent pas plus sûrement.

Quand, au milieu des vapeurs de l'encens, la hache sacrée a fait tomber au pied de l'autel un jeune taureau, que des flots de sang s'échappent en bouillonnant de sa poitrine, sa mère, qui déjà n'est plus mère, parcourt les forêts et empreint sur le sable la trace profonde de ses pieds; ses regards inquiets demandent à tous les lieux voisins le tendre nourrisson qu'elle a perdu. Elle s'arrête dans l'obscurité des bois, qu'elle fait retentir de ses plaintes; puis elle retourne à l'étable, elle y reste immobile, occupée de sa perte. Les tendres saules, les herbes rajeunies par la rosée, les bords riants des larges fleuves, n'ont plus de charmes pour la détourner de sa douleur; les jeunes troupeaux qu'elle voit bondir sur le gazon ne peuvent faire illusion à sa tendresse. Ce n'est pas là son enfant, celui qu'elle connaît et qu'elle cherche. Les agneaux bondissants, les chevreaux dont la voix est encore tremblante, savent aussi reconnaître leurs mères, et, guidés par la nature, ils courent aux mamelles où ils trouvent leur nourriture.

Choisis un épi dans la plaine : malgré la ressemblance des

grains, tu y remarqueras des nuances différentes : il en est ainsi entre les coquillages qui colorent le sein de la terre, aux endroits où le sable s'est abreuvé des flots de l'océan. Par une même raison les éléments, puisqu'ils sont l'ouvrage de la nature, puisque l'art ne les a pas fondus dans un moule commun, doivent nager dans le vide sous des formes diverses.

XXI

ORIGINE DES SENSATIONS AGRÉABLES ET DÉSAGRÉABLES.

Si tu considères, d'un autre côté, que le lait et le miel flattent délicieusement le palais, tandis qu'il est blessé par la forte saveur de l'absinthe amère et de la sauvage centaurée, tu reconnaîtras que les sensations agréables résultent d'atomes lisses et sphériques, que l'amertume et l'âpreté naissent au contraire de l'assemblage de principes recourbés, qui, fortement unis, ne peuvent pénétrer au siége du sentiment qu'en brisant les fibres de nos organes.

En un mot, le plaisir et la douleur qu'excitent en nous les corps dépendent de la configuration de leurs principes, à moins que tu n'aimes mieux croire que l'aigre sifflement de la scie soit produit par des éléments aussi polis que les accords touchants de la lyre sous les doigts agiles d'un musicien.

Tu ne donneras pas non plus la même forme aux atomes fétides d'un cadavre qui se consume, et à ceux qu'exhalent les temples des dieux ou nos théâtres embaumés de parfums de Cilicie.

Tu ne donneras pas les mêmes principes aux couleurs bienfaisantes dont l'œil aime à se repaître, et à celles qui blessent l'organe, lui arrachent des larmes, et le forcent de se détourner avec horreur. Car tout ce qui réjouit et flatte nos organes est formé d'atomes polis et sphériques ; ce qui les blesse et les inquiète, d'éléments plus rudes et moins parfaits.

Il y a encore des atomes qui ne sont ni absolument lisses, ni entièrement recourbés, mais hérissés de pointes saillantes qui chatouillent l'organe plutôt qu'ils ne le déchirent : tels sont ceux de la fécule et de l'aulnée.

Enfin, les flammes ardentes et les glaces de l'hiver piquent nos organes avec des aiguillons d'une structure différente, c'est ce que nous montre le tact : le tact, ô dieux! ce sens du corps entier, qui se manifeste soit quand un objet étranger y pénètre, soit quand une cause intérieure en dérange l'organisation, ou lorsque enfin le choc, en troublant l'harmonie des principes, y porte la douleur avec la confusion. Tu en feras l'expérience à chaque instant, en frappant de la main quelque partie de ton corps. On n'explique donc les différentes impressions des objets que par les différentes figures de leurs éléments.

XXII

LES ATOMES SONT EN NOMBRE INFINI DANS CHAQUE GENRE DE FIGURES.

A cette vérité joignons-en une autre qui y est liée, et dont elle est la preuve. Comme les figures des atomes sont limitées, il est nécessaire que leur nombre soit infini dans chaque classe de figures : c'est une conséquence naturelle des principes déjà établis; sans cela l'univers serait borné, et nous avons réfuté cette erreur.

Quand même je t'accorderais qu'il y eût dans la nature un corps unique, dont le semblable n'existât pas dans le reste du monde, néanmoins, si les atomes destinés à le former ne sont infinis en nombre, jamais cet individu privilégié ne pourra ni être produit ni s'accroître et se nourrir.

Suppose en effet les éléments d'un corps unique finis et dispersés dans le grand tout : au milieu de cette foule, de cet océan d'atomes, comment, où, et par quelle force pourront-ils se rassembler? Tu n'en saurais trouver le moyen. Au contraire, comme l'on voit, après une violente tempête, la vaste mer rejeter au loin des bancs, des gouvernails, des antennes, des proues, des mâts et des cordages qui vont échouer sur tous les rivages, leçon terrible pour apprendre aux mortels à fuir un élément perfide et à se défier même de son attrait au milieu du calme : de même, si tu supposes fini le nombre des éléments poussés par les flots de la matière, ils nageront dispersés pendant l'éternité : jamais ils ne se rassembleront; jamais du moins leur assem-

blage ne pourra s'accroître et se nourrir. Mais comme une expérience journalière nous rend témoins de la formation et du progrès de tous les corps, tu es obligé de convenir que chaque espèce est entretenue par un nombre infini d'éléments.

Voilà pourquoi les mouvements destructeurs ne peuvent tenir les corps dans un état de dissolution continuelle, ni les mouvements créateurs leur assurer une éternelle durée. Ces principes ennemis se font la guerre avec des succès à peu près égaux. Tantôt les uns, tantôt les autres remportent la victoire, pour être défaits à leur tour. Les vagissements que poussent les enfants au moment de leur entrée dans la vie se mêlent au râle de la mort, et jamais l'aurore ni la nuit n'ont visité ce globe sans entendre les cris plaintifs de l'enfant au berceau, et de tristes sanglots autour d'un cercueil.

Mais une vérité qu'il faut graver dans ta mémoire en traits ineffaçables, c'est que, de tous les corps dont la nature nous est connue, il n'y en a aucun qui soit formé d'une seule espèce de principes, aucun qui ne résulte d'un mélange d'éléments. Et plus un corps a de propriétés, plus ses atomes constitutifs diffèrent en nombre et en figures.

XXIII

IMMUTABILITÉ DES ESPÈCES.

Ne crois pas pourtant que les atomes de toute espèce puissent se lier ensemble : les monstres seraient plus communs dans la nature. On verrait tous les jours des corps humains terminés en bêtes féroces, des branches touffues s'élever du corps d'un animal vivant, des substances terrestres unies à des substances marines, et des chimères redoutables, dont la gueule armée de feux dévasterait toutes les productions de la terre. Si ces prodiges n'ont pas lieu dans la nature, c'est que tous les êtres formés de certains éléments, par une certaine force génératrice, conservent, en s'accroissant, chacun son espèce particulière.

Cet ordre ne peut jamais s'interrompre, parce que chaque animal tire des aliments les sucs les plus analogues à sa constitution, qui s'unissent au corps, et contribuent au mou-

vement et à la vie de la machine : au contraire, les molécules qui n'ont pu s'unir à la masse, recevoir l'impression de la vie et concourir aux mouvements créateurs, la nature les rend à la terre ou s'en débarrasse par une action insensible.

Au reste, ne crois pas que les seuls animaux soient assujettis à cette loi : elle s'étend à tous les êtres. Comme ils diffèrent tous entre eux, il faut que leurs éléments soient doués de figures diverses : non qu'il y ait beaucoup d'élémens de différentes figures, mais parce que les individus qu'ils composent ne peuvent jamais être semblables en tout.

Si les éléments diffèrent les uns des autres, il faut qu'il y ait aussi une différence entre leurs distances, leurs directions, leurs liaisons, leurs chocs, leurs rencontres et leurs mouvements, qualités relatives, à l'aide desquelles nous distinguons non-seulement les animaux d'avec les animaux, mais encore la mer d'avec la terre, et la terre d'avec le ciel.

XXIV

LES ATOMES SONT INCOLORES.

Continue, ô Memmius ! à recueillir le fruit de mes doux travaux, et garde-toi de croire que les corps ne te paraissent blancs ou noirs, ou teints de toute autre couleur, que parce que leurs éléments sont doués de la même qualité. Les éléments n'ont aucune couleur, ni semblable, ni différente.

Si tu penses que les atomes dépouillés de couleur ne peuvent plus se concevoir, tu es dans l'erreur. Les malheureux dont les yeux n'ont jamais été ouverts à la lumière s'accoutument dès l'enfance à connaître au toucher les objets dont ils ne voient pas la couleur : de même nous pouvons nous former une idée des corps primitifs, sans qu'ils soient colorés. Enfin, nous ne sentons pas la couleur des corps que nous touchons pendant la nuit.

Mais joignons le raisonnement à l'expérience. Il n'y a pas de couleur qui ne puisse se convertir en toute autre : or les atomes ne peuvent subir de pareils changements. Leur nature exige qu'ils soient immuables : sans quoi l'univers serait anéanti, puisqu'un corps ne peut franchir les bornes de sa nature sans cesser d'être ce qu'il était. Garde-toi donc de

croire que les éléments de la matière soient colorés, ou ce grand tout tombe dans le néant.

Enfin les atomes ne sont pas colorés, parce qu'ils ne reçoivent pas l'impression de la lumière : c'est la lumière qui produit les couleurs. Comment existeraient-elles dans les ténèbres, puisque souvent, même en plein jour, elles se changent et s'altèrent, suivant que les objets sont frappés par des rayons directs ou obliques? Ainsi le brillant collier qui orne la gorge des colombes réfléchit tantôt les feux des rubis, tantôt le vert de l'émeraude avec l'azur du firmament. Ainsi la queue du paon, frappée d'une vive lumière, change de couleur selon ses différentes expositions. Les couleurs dépendent donc de la chute des rayons, et l'on ne conçoit pas qu'elles existent sans lumière.

D'ailleurs, en divisant les corps, tu peux remarquer que plus les parties sont atténuées, plus les couleurs s'éteignent, et elles finissent par s'évanouir : ainsi l'or réduit en poudre, et la pourpre en fils déliés, perdent tout leur éclat. L'expérience t'enseigne donc que les éléments de la matière se dépouillent de leurs couleurs avant même d'être réduits à l'état d'atomes.

Mais ne crois pas que la couleur soit la seule qualité sensible refusée par la nature aux atomes ; ils sont encore inaccessibles au froid, au chaud, à la tiédeur, privés de sons, dénués de sucs, et incapables d'exhaler aucune odeur. Ainsi, lorsque tu composes une essence de marjolaine, de myrrhe et de nard précieux, tu lui donnes pour base l'huile la moins odorante, de peur que sa vapeur échauffée ne corrompe le parfum des fleurs.

Enfin les atomes qui entrent dans la composition des corps n'ont point d'odeur ni de son, parce qu'il n'en émane point de parties ; pour la même raison, ils ne sont ni savoureux, ni froids, ni chauds, ni tièdes : quant aux autres qualités qui causent la ruine des corps, mollesse et souplesse, fragilité et corruption, mélange de matière et de vide, garde-toi de les attribuer aux atomes, si tu veux donner à la nature des fondements inébranlables, assurer sa conservation et la sauver de l'anéantissement.

XXV

LES ATOMES SONT INSENSIBLES.

Tu es encore obligé de reconnaître que tous les corps doués de sentiment sont pourtant formés d'atomes insensibles : l'expérience, loin de combattre cette vérité, semble nous y conduire par la main, en nous montrant des animaux nés de semences inanimées.

On voit le vermisseau trouver la vie au sein de la fange, quand la terre a été putréfiée par des pluies trop abondantes ; tous les corps éprouvent de semblables métamorphoses. Les fleuves, les feuillages, les riantes prairies, se changent en troupeaux ; les troupeaux deviennent des corps humains, et trop souvent nos membres eux-mêmes ont accru les forces des monstres sauvages et des oiseaux carnassiers. Ainsi la nature convertit en substances vivantes les aliments de toute espèce, comme elle change en flammes pétillantes le bois aride et d'autres matières.

XXVI

L'HOMME EST FILS DE L'AIR ET DE LA TERRE.

Enfin nous sommes tous enfants de l'air. L'air est notre père commun ; la terre, notre mère commune, fécondée par les gouttes liquides qu'elle reçoit d'en haut, produit à la fois les arbrisseaux, les moissons, les hommes et tous les animaux, puisque c'est elle qui leur fournit à tous les aliments à l'aide desquels ils nourrissent leurs corps, jouissent de la vie et la transmettent à leur génération. C'est pour cela que nous lui avons donné avec raison le nom de *mère*. Les corps sortis de son sein y rentrent une seconde fois, et les particules descendues de l'air sont reçues de nouveau dans les plaines éthérées. Si les atomes se détachent sans cesse de la surface des corps, s'ils paraissent naître et mourir à chaque instant, ce n'est pas une raison pour douter qu'ils soient éternels. La mort, en détruisant les corps, ne touche point aux éléments ; son pouvoir se borne à rompre les tissus, à former de nouveaux assemblages, à changer les formes et les cou-

leurs, à donner ou à reprendre à son gré le sentiment : d'où tu dois comprendre combien il est essentiel d'avoir égard au mélange, à l'arrangement et aux mouvements réciproques des atomes, puisque les mêmes éléments dont résultent le ciel, la mer, la terre, les fleuves et le soleil concourent aussi à former les grains, les arbres et les animaux. Ainsi, dans ces vers, l'ordre et la combinaison des lettres sont essentiels, parce que les mots, composés en partie des mêmes éléments, ne diffèrent que par l'arrangement. Il en est de même des corps de la nature : change les distances, les directions, les liens, les pesanteurs, les chocs, les rencontres, l'ordre, l'arrangement et la figure des atomes, tu auras des résultats différents.

XXVII

LES MONDES SONT EN NOMBRE INFINI.

Maintenant, ô Memmius ! prête l'oreille à la voix de la philosophie. Elle va te faire entendre des vérités inconnues et exposer à tes yeux un nouvel ordre de choses. Comme il n'y a pas d'opinion si simple qui ne soit difficile à adopter au premier abord, il n'y a pas non plus d'objets si admirables qui ne cessent avec le temps de nous surprendre : ainsi le pur et brillant azur des cieux et la lumière errante des astres, la lune et le disque pompeux du soleil, si pour la première fois ils se présentaient aux regards des mortels, que pourrait offrir la nature de comparable à ce spectacle, et qui d'entre eux eût osé le croire possible ? Aucun assurément : telle serait l'admiration dont les frapperait la vue de ces merveilles. Cependant nous en sommes rassasiés : à peine daignons-nous jeter un coup d'œil sur la voûte brillante des cieux. Ainsi, Memmius ! la nouveauté des objets que je t'offre, au lieu de te rebuter, doit réveiller ton attention, afin de peser mes idées, de les embrasser si elles sont vraies, et de t'armer contre elles si elles sont fausses. J'examine ce qu'il y a au delà des limites de notre monde dans ces immenses régions où l'esprit, libre d'entraves, aime à s'égarer sur les ailes de l'imagination.

Je l'ai déjà dit, ce grand tout est infini : à droite, à gauche, au-dessus de ta tête, au-dessous de tes pieds, il n'y a point

limites: ainsi l'attestent et la voix de l'évidence, et la ture même de l'infini. Si donc un espace sans bornes tend en tout sens, si des germes innombrables, mus de te éternité, nagent sous mille formes dans ces plaines menses, est-il probable qu'il n'y ait eu que notre globe notre firmament de créés, et qu'un si grand nombre tomes restent oisifs dans les espaces ultérieurs, surtout tu considères que notre monde est l'ouvrage de la nature, e les principes des corps, par leur seule tendance naturelle, s autre guide que le hasard, après mille mouvements et lle chocs inutiles, se sont enfin réunis, et ont construit les sses particulières auxquelles la mer, la terre, le ciel et animaux doivent leur origine? Tu es donc forcé de connir qu'il a dû se former ailleurs d'autres agrégats, semables à celui que l'air embrasse dans son enceinte imnse.

D'ailleurs, toutes les fois qu'il y a de la matière en abonnce, un espace pour la recevoir, que nul obstacle n'arrête mouvement, il doit nécessairement se former des êtres. si, avec cela, le nombre des éléments est tel qu'aucune stence humaine ne puisse suffire à les compter, s'ils ont, ur se réunir ailleurs, les mêmes facultés et la même nature e les atomes de notre monde, il faut avouer que les autres ions de l'espace ont aussi leurs mondes, leurs hommes et rs animaux divers.

Ajoute à cela qu'il n'y a point dans la nature d'individu ique de son espèce, qui naisse et croisse isolé, et qui ne se partie d'une classe nombreuse: c'est ce que tu remareras dans les animaux, les féroces habitants des montaes, et les hommes, et les muets habitants de l'onde, et les atiles. La même raison doit nous persuader que le ciel, la re, le soleil, la lune, la mer et les autres corps de la nature sont pas uniques, mais qu'il existe d'autres corps semblables eux et en nombre infini, puisque leur durée est limitée et 'ils sont soumis à la naissance, comme toutes les espèces e nous voyons généralement composées d'un grand mbre d'individus.

XXVIII

LES MONDES SONT-ILS ÉTERNELS? ÉVOLUTION, ÉQUILIBRE ET DISSOLUTION.

Après la naissance du monde et la formation de la terre, de la mer et du soleil, le grand tout, par ses émissions, déposa un grand nombre d'atomes et de semences autour de notre monde et hors de ses limites : c'est de là que l'océan et la terre solide tirent leur accroissement ; c'est de là que le ciel emprunte la matière dont il entretient ses palais si élevés au-dessus de notre globe; c'est enfin de là que l'air se renouvelle sans cesse. De tous les points de l'espace, ces atomes supplémentaires sont distribués par le choc aux substances analogues à leur nature: l'eau se joint à l'eau, la terre à la terre, le feu au feu, l'air à l'air, jusqu'à ce que la nature, cette ouvrière universelle, ait conduit tous les êtres à leur dernier terme; ce qui arrive quand les restitutions se font dans la même proportion que les pertes. Alors la vie reste un moment en équilibre, et la nature met un frein à ses accroissements.

En effet, les corps que tu vois par d'heureux progrès s'élever lentement à l'état de maturité acquièrent plus qu'ils ne dissipent. Il faut convenir que nos corps font des pertes considérables; mais ils les réparent avec usure, jusqu'au terme de leur accroissement. Alors les forces se perdent insensiblement, la vigueur s'épuise, et l'animal va toujours en déclinant. Ces émanations sont d'autant plus abondantes quand l'accroissement est parvenu à son dernier période, que les corps ont plus de masse et d'étendue. Les aliments ne se répandent plus en entier ni avec facilité dans les veines, et la nature n'est pas assez riche pour réparer les flots de matière qui s'écoulent sans cesse du corps de l'animal. Il faut donc alors que la machine périsse, étant moins dense à cause de ses émanations, et plus faible contre les attaques extérieures : car, dans la vieillesse, la nourriture vient enfin à lui manquer; et, dans cet état d'affaissement, les objets du dehors ne cessent de la tourmenter et de la fatiguer par leurs chocs destructeurs.

Ainsi les voûtes de notre monde, assaillies de tous côtés,

tomberont elles-mêmes en ruine et deviendront la proie de la corruption. Car tous les corps ont besoin d'être réparés et renouvelés par des aliments, des sucs nourriciers, qui soutiennent l'édifice entier de la machine. Mais ce mécanisme ne peut durer éternellement, parce que ni les canaux nourriciers ne sont toujours en état de recevoir autant de substance qu'il en faudrait, ni la nature ne peut fournir sans cesse aux réparations. En effet, notre monde est déjà sur son déclin ; la terre épuisée n'enfante plus qu'avec peine de chétifs animaux, elle dont le sein fécond créa jadis toutes les espèces vivantes et construisit les flancs robustes des bêtes féroces. Car je ne crois pas qu'une chaîne d'or ait fait descendre les animaux du ciel dans nos plaines, ni qu'ils aient été produits par les flots qui se brisent contre les rochers : la même terre qui les nourrit aujourd'hui leur donna la naissance autrefois. C'est elle qui créa pour les mortels et qui leur offrit d'elle-même les humides pâturages, les moissons jaunissantes et les riants vignobles. A peine accorde-t-elle aujourd'hui ces mêmes productions aux efforts de nos bras : le taureau maigrit sous notre joug, le cultivateur s'épuise à la charrue, les mines produisent à peine assez de fer pour déchirer le sol, et la récolte va toujours en diminuant, comme la fatigue en augmentant. Le vieux laboureur, secouant sa tête chauve, raconte en soupirant combien de fois ses pénibles travaux ont été frustrés; il compare le temps passé avec le présent, il envie le sort de ses pères; il parle sans cesse de ces siècles fortunés où l'homme, plein de respect pour les dieux, vivait plus heureux avec moins de terres, et recueillait des moissons abondantes de son modique héritage : il ne voit pas que tous les corps vont en dépérissant, et que le temps est l'écueil fatal où tous les êtres font naufrage.

Si ces vérités sont bien gravées dans ton esprit, la nature devient libre, elle secoue le joug de ses maîtres superbes et gouverne elle-même son empire sans en répondre aux dieux, les dieux, dont la vie sereine coule paisiblement dans un calme éternel! Qui d'entre eux donne des lois à l'univers et tient dans ses mains les rênes du grand tout? Qui d'entre eux fait rouler à la fois tous les cieux, verse sur la terre les influences des astres, et suffit en tout temps à tous les besoins particuliers?

XXIX

INVOCATION A ÉPICURE.

O toi, l'ornement de la Grèce, qui le premier portas la lumière au milieu des ténèbres pour éclairer l'homme sur ses vrais intérêts, je suis tes pas, j'ose marcher sur tes traces, mais comme ton disciple et non pas comme ton rival. Vit-on jamais l'hirondelle défier le cygne, et le chevreau tremblant lutter à la course avec le coursier vigoureux? O mon père! ô génie créateur! Quelles sages leçons tu donnes à tes enfants! L'abeille ne cueille pas plus de miel sur les fleurs que nous ne puisons de vérités précieuses dans tes divins écrits, dignes de vivre à jamais.

A peine ta sagesse nous a-t-elle révélé que l'univers n'est point l'ouvrage des dieux, aussitôt les terreurs de la superstition s'évanouissent, les bornes du monde disparaissent : je vois l'univers se former au milieu du vide; je vois la cour des dieux, dans ces tranquilles demeures qui ne sont jamais ébranlées par les vents ni troublées par les orages, que respectent les flocons de la neige condensés par le froid piquant, qu'entoure sans cesse un air pur, et où brille radieuse une lumière toujours égale. La nature leur prodigue tous ses soins; rien ne peut en aucun temps altérer la paix de leurs âmes; ils ne voient point le noir séjour de l'Achéron, et la terre ne les empêche point de contempler sous leurs pieds les scènes diverses qui se passent dans le vide. Quand je médite sur ces grands objets, je me sens pénétré d'une volupté divine, j'éprouve un saint frémissement, en considérant par quel heureux effort tu as su déchirer le voile dont se couvrait la nature[1].

XXX

DE LA CRAINTE DE LA MORT.

Il me reste maintenant à expliquer dans mes vers la nature de l'esprit et de l'âme, à chasser les fantômes de l'Achéron, ces chimères qui empoisonnent le bonheur dans sa

1. Lucrèce, l. III, *init.* (trad. Lagrange, revue par M. Blanchet).

source, qui donnent à toutes nos idées la teinte lugubre de la mort, et qui ne nous laissent jouir d'aucune volupté pure.

Il est des hommes qui disent que la douleur et l'infamie sont plus à craindre que les abîmes de la mort, qu'ils n'ignorent pas que l'âme est de la nature même du sang, et qu'ils n'ont pas besoin des leçons de notre philosophie. Mais c'est le désir de la gloire, ou plutôt d'une vaine fumée, et non pas la persuasion, qui leur dicte ces discours : veux-tu t'en assurer ? Considère ces mêmes hommes : bannis de leur patrie, proscrits de la société, flétris par des accusations infamantes, en proie aux peines les plus amères, ils vivent pourtant, et, en quelque lieu qu'ils traînent leurs malheurs, ils y célèbrent des funérailles, ils égorgent des brebis noires, ils sacrifient aux mânes, et l'adversité réveille encore plus vivement dans leurs esprits toutes les idées religieuses. Ce sont donc les dangers qui nous apprennent à juger les hommes. C'est alors que de leur poitrine s'échappe la vérité ; le masque tombe, l'homme reste.

Enfin l'avarice et l'aveugle désir des honneurs, ces passions qui poussent l'homme à franchir les bornes de l'équité, qui lui font souvent entreprendre ou partager des crimes, qui l'assujettissent nuit et jour aux plus durs travaux pour s'élever à la fortune, ces poisons de la société, c'est en grande partie la crainte de la mort qui les verse dans les âmes. L'ignominie, le mépris et l'indigence paraissent aux hommes incompatibles avec une vie douce et tranquille ; ils croient voir devant eux les portes de la mort ; en proie à ces fausses alarmes, ils veulent se dérober à ce funeste cortége, et, pour y échapper, ils cimentent leur fortune du sang de leurs concitoyens, accumulent des trésors en accumulant des crimes, suivent avec joie les funérailles de leur frère, et redoutent les festins de leurs parents.

C'est la même crainte de la mort qui ronge le cœur de l'envieux : elle lui répète que tel autre est puissant, que tel autre attire sur lui tous les regards et marche au milieu des honneurs, tandis qu'il est plongé, lui, dans l'obscurité et la fange. Les uns s'immolent au désir d'un vain nom et d'une statue. La crainte de la mort inspire à d'autres un tel dégoût pour la vie, que souvent, dans leur désespoir, ils vont au-devant du trépas, oubliant que la source de leurs peines était cette crainte même, que c'est elle qui persécute l'innocence,

qui brise les liens de l'amitié, et qui foule aux pieds la nature elle-même. En effet, n'a-t-on pas vu souvent des hommes trahir leur patrie, leurs parents, pour éviter la demeure de l'Achéron?

Comme les enfants s'effrayent de tout pendant la nuit et se forgent des fantômes, nous-mêmes, en plein jour, nous sommes les jouets de terreurs aussi frivoles. Pour bannir ces alarmes, pour dissiper ces ténèbres, il est besoin, non des rayons du soleil ni de la lumière du jour, mais de l'étude réfléchie de la nature.

XXXI

EXPOSITION DE LA THÉORIE ÉPICURIENNE SUR LA NATURE DE L'AME.

D'abord je dis, ô Memmius! que l'esprit humain, ce principe de nos actions, auquel nous donnons souvent le nom d'*intelligence,* est une partie de nos corps aussi réelle que les mains, les pieds et les yeux. En vain une foule de philosophes nous assurent que le sentiment n'a point dans l'homme de siége particulier, qu'il n'est qu'une habitude vitale du corps, nommée par les Grecs *harmonie*[1], parce qu'il anime la machine sans y occuper un lieu déterminé, et que, comme la santé est une manière d'être et non pas une partie de nos corps, il ne faut pas non plus assigner à l'âme un siége particulier. Cette opinion, à ce qu'il me semble, s'écarte infiniment de la vérité.

Car nous voyons souvent le corps, l'enveloppe extérieure, souffrir, quand le principe intérieur est satisfait : souvent, au contraire, l'âme est rongée de maux dans un corps sain et vigoureux, tout comme les pieds sentent quelquefois de la douleur, sans que la tête en reçoive l'atteinte.

D'ailleurs, quand nos membres se livrent au sommeil, que le corps appesanti est étourdi, privé de sentiment, il y a toujours en nous un autre principe qui éprouve à sa place ou le tressaillement de la joie ou le tourment de l'inquiétude.

Mais, pour te faire connaître que l'âme reste dans nos

---

1. C'est la théorie pythagoricienne exposée par Simmias dans le *Phédon* de Platon, et réfutée par Socrate.

membres lors même que l'*harmonie* en est troublée, considère qu'après la perte d'une partie du corps la vie continue d'animer notre corps ; elle fuit au contraire de nos veines, elle abandonne la machine sitôt que celle-ci a été privée de quelques particules de chaleur, et qu'un peu d'air est sorti par la bouche ; de là tu peux conclure que toutes les parties de nos corps n'y jouent pas le même rôle, ne sont pas également essentielles à notre conservation, que la chaleur et l'air sont les principaux soutiens de la vie, les derniers éléments qui se retirent de nos membres mourants.

Puisque nous avons prouvé que l'esprit et l'âme font partie de nos corps[1], rends aux Grecs leur mot d'*harmonie*, qu'ils ont emprunté sans doute aux bois du mélodieux Hélicon ou de quelque autre endroit pour les transporter dans les sujets où il leur était nécessaire. Qu'ils le gardent pour eux ; mais toi, suis le fil de mes raisonnements.

Je dis que l'esprit (*animus, mens*) et l'âme (*anima*)[2] sont étroitement unis et forment une même substance; mais le jugement est, pour ainsi dire, le chef : c'est lui qui commande au corps, sous les noms d'esprit et d'intelligence; il habite au centre de la poitrine. C'est là en effet que palpitent la crainte et la terreur, là que tressaille le plaisir : c'est donc là le siége de la sensibilité. L'âme, substance subalterne répandue dans tout le reste du corps, attend pour se mouvoir le signal de l'esprit : l'esprit seul a le privilége de s'entretenir avec lui-même, de jouir de son être dans les moments où l'âme et le corps n'éprouvent aucune impression. Et de même que la tête ou l'œil peut ressentir une douleur particulière sans que le corps entier en soit affecté, ainsi l'esprit est souvent abattu par le chagrin ou animé par la joie, sans que l'âme change sa manière d'être dans nos membres. Mais quand l'esprit est saisi d'une crainte plus violente, nous voyons aussitôt l'âme entière y prendre part, le corps se couvrir de sueur et pâlir, la langue bégayer, la voix s'é-

1. Lucrèce a prouvé simplement que l'âme n'est pas l'harmonie résultant du corps; il n'a point prouvé contre Platon que l'âme ne soit pas le principe indépendant qui communique au corps même son harmonie.

2. L'*âme* ou plutôt le *souffle de vie* (*anima*) que Lucrèce distingue ici de l'esprit proprement dit, est analogue au *principe vital* de quelques philosophes modernes.

teindre, la vue se troubler, les oreilles tinter, les membres s'affaisser; et souvent le trépas est la suite de ces terreurs soudaines : tant est intime l'union de l'esprit et de l'âme, puisque celle-ci ne frappe le corps que du même coup qu'elle a reçu de l'esprit.

De là nous pourrons encore conclure que l'esprit et l'âme sont corporels : car, s'ils font mouvoir nos membres, s'ils nous arrachent des bras du sommeil, s'ils altèrent la couleur du visage et gouvernent à leur gré l'homme entier, comme ces opérations supposent un contact, et le contact une substance corporelle, ne faut-il pas avouer que l'esprit et l'âme sont matériels?

D'ailleurs, ne voit-on pas l'âme partager les fonctions du corps et les impressions qu'il reçoit? Si le coup n'est point mortel, si le choc n'endommage point les os et le tissu des nerfs, il en résulte néanmoins une défaillance générale, un doux abandon des membres, une pente délicieuse à tomber, suivie d'efforts combattus par une volonté indécise de se relever. La nature de l'âme est donc corporelle, puisqu'elle subit les atteintes corporelles d'un projectile.

Mais quels sont les éléments de cette âme? De quelle espèce d'atomes est-elle composée? C'est ce que je vais t'exposer. Je dis d'abord qu'elle résulte de principes très-subtils et très-déliés : tu en conviendras, si tu réfléchis à l'étonnante promptitude avec laquelle l'âme se décide et agit. La nature ne nous montre point de corps plus actifs. Or cette grande mobilité suppose des éléments arrondis et déliés, qui la forcent de céder aux plus légères impulsions. Si l'eau se meut avec facilité, si la moindre cause la met en agitation, c'est qu'elle a des atomes plus subtils et plus divisés. Au contraire, le miel est plus tardif, sa liqueur plus lente, son écoulement moins facile, parce que ses parties se lient et s'embarrassent, étant moins lisses, moins subtiles et moins arrondies. Le souffle le plus insensible dissipe en un moment un amas de graines de pavots; mais il ne peut rien sur un monceau de pierres ou sur un faisceau de lances. La mobilité des corps est donc proportionnée à leur petitesse et au poli de leur surface; et ils ont d'autant plus de consistance que leurs éléments sont plus grossiers et plus anguleux.

Ainsi l'âme, cette substance si mobile, doit être formée

des atomes les plus petits, les plus lisses et les plus arrondis. Tu sentiras plus d'une fois, Memmius, l'importance et l'utilité de ce principe.

XXXII

LA NATURE DES AMES ET L'ÉDUCATION.

L'éducation, en perfectionnant quelques âmes, ne peut effacer les traits dominants que la main de la nature elle-même y a gravés. N'espérez pas pouvoir extirper les germes des vices, guérir celui-ci de son penchant à la colère, celui-là de sa timidité, un autre de cette faiblesse qui le rend parfois plus indulgent qu'il ne faut. Il y a des différences essentielles dans les caractères comme dans les mœurs, qui en sont la suite : je ne puis maintenant en développer les causes secrètes, ni trouver assez de noms pour les figures des principes d'où résulte cette diversité. Mais je crois pouvoir assurer que l'étude et la réflexion, sans faire disparaître ces traces primitives, les affaiblissent à un tel point que rien ne nous empêche d'arriver à cet heureux calme dont jouissent les immortels.

XXXIII

UNION DE L'AME ET DU CORPS.

Notre corps est donc l'enveloppe de l'âme, qui, de son côté, en est la gardienne et la protectrice. Tous deux tiennent aux mêmes racines, et l'on ne peut les séparer sans les détruire. De même qu'il est impossible d'ôter à l'encens son odeur sans détruire sa nature, l'on ne peut non plus arracher l'âme et l'esprit du corps sans la dissolution des deux substances. Tant leurs principes, dès le premier moment de leur formation, ont été liés intimement pour être soumis à la même destinée ! Ils ne peuvent ni agir ni sentir sans le secours l'un de l'autre, et c'est la réunion de leurs mouvements qui allume en nous le flambeau de la vie.

En effet, le corps ne naît point sans l'âme ; il ne croît point sans elle, il ne peut lui survivre. Les particules de feu dont se pénètre l'eau bouillante peuvent s'évaporer sans que

l'eau elle-même se décompose ; mais les membres délaissés ne peuvent soutenir le départ de l'âme; leur tissu se brise et se putréfie. Exercées dès l'âge le plus tendre à porter conjointement le fardeau de la vie, ces deux substances sont unies si intimement que, dans le sein maternel même, elles ne peuvent se séparer sans périr. Et quand leurs conservations réciproques sont ainsi liées, il faut bien avouer que leurs natures le sont aussi.

XXXIV

L'ESPRIT EST LE PRINCIPE DE LA VIE.

Au reste, l'esprit (*animus*) est le principal soutien de la vie : notre conservation dépend plus de lui que de l'âme (*anima*). En effet, sans l'esprit et le jugement, l'âme ne peut rester un seul instant dans nos membres; elle se dissipe jusqu'à la moindre particule, elle suit son guide dans les airs, et ne laisse aux membres flétris que le froid de la mort. Mais l'homme reste vivant tant qu'il conserve l'esprit et le jugement : son corps pourra être mutilé et perdre en partie son âme et ses membres ; ce tronc informe respirera toujours et conservera le sentiment. Tant qu'il n'est pas dépouillé de son âme tout entière, quelque faible portion qui en subsiste, par ce lien il tient encore à la vie. Ainsi, quand même les parties qui environnent l'œil seraient déchirées, si la prunelle demeure intacte, la faculté de voir se conserve dans toute sa vigueur : pourvu que la sphère entière de l'organe ne soit pas affectée, coupez les parties voisines et laissez la prunelle isolée, la vue ne sera point en danger. Mais si vous endommagez le centre de l'organe, qui n'est qu'une si petite partie de l'œil, quand même le reste de l'orbite serait pur et transparent, la lumière s'éteint tout à coup, et les ténèbres lui succèdent. Telles sont les lois invariables de l'union de l'esprit et de l'âme.

XXXV

L'AME EST-ELLE IMMORTELLE.

L'âme, comme je te l'ai enseigné, est formée de molécules

imperceptibles, beaucoup plus déliées que les éléments de l'eau, des nuages et de la fumée[1]. Or, si l'onde s'échappe de toutes parts d'un vase mis en pièces, si les nuages et la fumée se dissipent dans les airs, crois que l'âme, séparée des membres, s'évapore de même après sa retraite, que sa substance périt encore plus promptement, que ses principes se dissolvent en beaucoup moins de temps. Et quand le corps, qui est, pour ainsi dire, le vaisseau de l'âme, décomposé par une attaque mortelle ou raréfié par la perte du sang, n'est plus capable d'arrêter sa fuite, sera-t-elle retenue par l'air, fluide moins dense et plus facile à pénétrer?

D'ailleurs, nous la voyons naître avec le corps, croître et vieillir avec lui. Dans l'enfance, une machine frêle et délicate sert de berceau à un esprit aussi faible qu'elle. L'âge, en fortifiant les membres, mûrit aussi l'intelligence et augmente la vigueur de l'âme. Ensuite, quand l'effort puissant des années a courbé le corps, émoussé les organes et épuisé les forces, le jugement chancelle et l'esprit s'embarrasse comme la langue : tout manque et fait défaut à la fois. Il est donc naturel que l'âme se décompose aussi et se dissipe comme une fumée dans les airs, puisque nous la voyons, comme le corps, naître, s'accroître et succomber à la fatigue des ans.

De plus l'esprit, étant tourmenté par les soucis, la tristesse et l'effroi, comme le corps par la douleur et la maladie, doit comme lui participer à la mort.

Souvent, même dans les maladies du corps, la raison s'égare, la démence et le délire s'emparent de l'âme. Quelquefois une violente léthargie la plonge dans un assoupissement profond et éternel; les yeux se ferment, la tête tombe. Le malade n'entend point la voix, ne reconnaît point les traits de ceux qui l'entourent, et qui s'efforcent, en versant des larmes, de le rappeler à la vie. Puisque la contagion du mal gagne ainsi l'âme, il faut donc en conclure qu'elle est aussi sujette à la dissolution; car une expérience souvent répétée nous apprend que la douleur et la maladie sont les deux ministres de la mort.

Enfin, lorsque le vin, cette liqueur active, s'est rendu maître de l'homme et a fait couler son feu dans ses veines

---

1. Pétition de principe sur laquelle repose l'argumentation qui va suivre.

brûlantes, pourquoi ses membres sont-ils pesants, sa démarche incertaine, ses pas chancelants, sa langue embarrassée, son âme noyée, ses yeux flottants? Pourquoi ces clameurs, ces hoquets, ces querelles et ces disputes, enfin tout ce que l'ivresse traîne à sa suite? Que signifient-ils, sinon que la force du vin attaque l'âme elle-même au fond de nos corps? Or toute substance qui peut être troublée et altérée sera nécessairement détruite et privée de l'immortalité, si elle est exposée à l'action d'une cause supérieure [1].

D'autres fois un malheureux, attaqué d'un mal subit, tombe tout à coup à nos pieds comme frappé de la foudre : sa bouche écume, sa poitrine gémit, ses membres palpitent; il se roidit, se débat, se met hors d'haleine, se tourmente, s'épuise et s'agite en tout sens. C'est que la violence du mal, répandue dans les membres, pénètre jusqu'à l'âme et la trouble, comme le souffle d'un vent impétueux fait bouillonner l'onde salée. Ces gémissemeuts sont arrachés par la douleur, parce que les éléments de la voix, chassés tous à la fois, se précipitent en foule par le canal qu'ils trouvent ouvert, et que l'habitude leur a rendu familier. La démence naît du trouble de l'esprit et de l'âme, qui, séparés, comme je l'ai déjà dit, par la violence du mal, exercent en désordre leurs facultés. Mais quand la cause de la maladie s'est détournée, quand le noir poison est rentré dans ses réservoirs cachés, le malheureux se relève d'abord en chancelant et recouvre peu à peu l'usage des sens et de la raison. Quand l'âme est en proie dans le corps même à de telles maladies, peux-tu croire que, sortie de ce corps, elle subsiste dans l'air au milieu des vents et des orages [2] ?

D'ailleurs, puisque nous voyons l'âme se guérir, comme un corps malade, et se rétablir avec les secours de la médecine, cela même prouve qu'elle est mortelle. En effet, il en est de l'âme comme de toutes les substances connues : l'on ne peut changer son état qu'en lui ajoutant des parties, en lui en ôtant, ou en les transposant[3]. Mais une substance immortelle

1. Argument qui peut se retourner. V. PLATON, *République*, l. X, à la fin.

2. Il est difficile de le croire, en effet, surtout si on a présupposé avec Lucrèce que l'âme est un composé d'air et de feu.

3. Si on suppose que l'âme, et toute substance en général, est matérielle; ce que Lucrèce n'a pas démontré.

ne souffre point qu'on change l'ordre, qu'on accroisse ou qu'on diminue le nombre de ses éléments, parce que tout être qui franchit les bornes de son essence par quelque changement cesse aussitôt d'être ce qu'il était. Ainsi ce que l'âme éprouve, soit dans la maladie, soit dans la convalescence, doit nous convaincre qu'elle est mortelle : ainsi la vérité heurte de front l'erreur, lui interdit tout subterfuge, et, par des raisonnements sans réplique, triomphe de ses vains sophismes.

Enfin, nous voyons quelquefois des hommes s'éteindre par degrés, et leurs membres perdre l'un après l'autre le sentiment : d'abord les ongles et les doigts des pieds deviennent livides ; ensuite la mort gagne les pieds, les jambes, et laisse ses traces sur toutes les autres parties qu'elle parcourt successivement. Puisque l'âme est alors divisée et n'existe pas tout entière à la fois, nous devons la regarder comme mortelle [1].

D'ailleurs, l'âme étant une partie du corps, y occupant une place déterminée [2], comme les oreilles, les yeux et les autres sens qui gouvernent nos actions, puisque la main, l'œil et le nez, séparés du corps, ne peuvent ni sentir ni exister, mais se corrompent en peu de temps, l'âme ne peut vivre non plus sans le corps, qui en est le vaisseau et même quelque chose de plus intime, puisqu'il ne forme qu'une seule substance avec elle.

Enfin le corps et l'âme ne doivent qu'à leur union leur existence et leur conservation. L'âme, séparée du corps, est incapable de produire toute seule les mouvements de la vie ; et le corps, privé de son âme, ne peut ni subsister ni user de ses organes. L'œil, arraché de son orbite, et séparé du corps, ne voit plus les objets ; de même l'esprit et l'âme ne peuvent rien par eux-mêmes : c'est que leurs éléments, disséminés parmi les veines, les viscères, les nerfs et les os, et retenus par le corps entier, ne peuvent s'écarter à de grandes distances ; et cet obstacle qui les retient facilite les mouvements de la vie, qui ne peuvent plus avoir lieu lorsque, après la retraite de l'âme, ses principes ne sont plus de même assujettis dans l'atmosphère. En effet, l'air pourrait

1. Lucrèce confond ici ce qu'il distinguait lui-même tout à l'heure, l'*animus* et l'*anima*.

2. Le cœur, d'après Épicure et Lucrèce.

devenir un corps animé, si l'âme y était aussi à l'étroit, si son activité y était aussi resserrée qu'elle l'était auparavant dans les organes de notre corps. Je le répète donc : après la dissolution de l'enveloppe corporelle et l'expiration du souffle vital, il faut que le sentiment s'éteigne dans l'âme, puisque ce sont deux effets soumis à la même cause.

Enfin, puisque les membres ne peuvent soutenir le départ de l'âme sans se corrompre avec une odeur fétide, peut-on douter que l'âme décomposée ne se soit échappée du fond de nos corps comme la fumée de l'intérieur du bois? Cette altération des membres, causée par la putréfaction, cet écroulement général de l'édifice corporel n'annoncent-ils pas que l'âme, qui lui servait de base, a été déplacée, et que ses parties se sont dissipées par toutes les issues, tous les conduits de la machine? Ainsi tout prouve que l'âme sort des membres divisés, et qu'elle ne nage dans le fluide de l'air qu'après avoir été décomposée dans le corps.

Souvent même, sans quitter le séjour de la vie, l'âme, ébranlée par une violente secousse, paraît sur le point de s'en aller; tout l'organisme se relâche, le visage devient languissant comme au moment du trépas, et les membres flottants semblent prêts à se détacher d'un tronc où le sang circule plus. Tel est l'état d'un homme qui tombe en défaillance et qui perd la connaissance; assaut terrible dans lequel toutes les forces du corps cherchent à retrouver le lien qui les unit. Car alors l'âme entière tombe abattue avec le corps, et périrait, si le choc devenait plus violent. Et tu crois que, sortie des membres, impuissante contre les attaques extérieures, sans abri, sans défense, il lui est possible de subsister, je ne dis pas pendant l'éternité, mais même un seul instant?

D'ailleurs, un mourant ne sent pas son âme sortir saine et sauve de son corps, et monter successivement du gosier au palais : elle s'éteint à son tour, comme les autres sens, à l'endroit où la nature l'a placée. Si elle était immortelle, bien loin de gémir de sa dissolution, elle s'en irait avec joie; elle sortirait du corps, comme le serpent quitte sa dépouille, comme le cerf se défait de son vieux bois.

Mais si l'âme est immortelle de sa nature, si, dégagée du corps, elle a la faculté de sentir, il faut, ce me semble, qu'elle ait cinq organes : on ne peut pas se la représenter

autrement errant sur les rives de l'Achéron, et c'est ainsi que les peintres et les poëtes anciens lui ont donné des sens. Mais l'âme ne peut, sans corps, avoir des yeux, un nez, des mains, comme la langue et les oreilles ne peuvent, sans âme, sentir ni exister.

Si l'âme est immortelle, si elle s'insinue dans le corps au moment qu'il naît, pourquoi ne pouvons-nous nous rappeler notre vie passée [1]? Pourquoi ne conservons-nous aucune trace de nos anciennes actions? Si ses facultés sont si fort altérées qu'elle ait entièrement perdu le souvenir des événements précédents, cet état diffère, ce me semble, bien peu de celui de la mort. Avouons donc que les âmes d'autrefois sont mortes, et que celles d'aujourd'hui sont d'une nouvelle formation.

D'ailleurs, si l'âme s'insinuait en nous lorsque, après la formation du corps, nous mettons, pour ainsi dire, le pied sur le seuil de la vie, on ne la verrait pas croître avec les membres dans le sang même. Comme l'oiseau prisonnier dans sa cage, elle vivrait pour elle seule, indépendante du corps qu'elle anime. Répétons-le donc sans cesse : les âmes ne sont ni exemptes d'origine, ni affranchies des lois du trépas.

Est-il croyable, en effet, qu'une substance étrangère eût pu se lier aussi intimement que nous le voyons à nos organes, se répandre dans nos veines, nos nerfs, nos viscères et nos os, et communiquer du sentiment aux dents même, qui, outre leurs maladies propres, sont encore blessées par l'impression de l'eau glacée et par le froissement imprévu d'un os? Etant aussi étroitement unie à la machine, l'âme ne peut, sans une dissolution totale, se dégager des nerfs, des os, des articulations. Si tu regardes les âmes comme autant de substances étrangères qui se sont jointes à leurs corps, tu ne peux cependant te dispenser de répondre à une question : chacune de ces âmes choisit-elle les germes qu'elle veut animer, pour y construire sa demeure, ou sont-elles reçues dans des organes déjà formés? On ne voit pas pourquoi elles se tourmenteraient à se bâtir une prison, elles qui, sans organes, volent à l'abri des maladies, du froid, de la faim, de tous les maux qui sont le partage du corps, et que l'âme ne

1. Platon faisait au contraire de la « réminiscence » un argument en faveur de l'immortalité. V. le *Phédon*.

ressent que par son union avec lui. Mais supposons qu'il lui soit avantageux de se construire un corps pour y entrer, on ne voit pas au moins par quel moyen elle pourrait y réussir. Donc l'âme ne se construit pas elle-même un corps et des membres. Elle n'entre pas non plus dans des membres tout formés; autrement cette liaison intime, cet accord parfait ne saurait exister entre les deux substances.

Enfin il est ridicule de s'imaginer que les âmes se rendent au moment précis de l'accouplement et de la naissance des animaux, qu'un nombreux essaim de substances immortelles s'empressent autour d'un germe mortel, et se disputent l'avantage d'être introduite la première, à moins que, pour prévenir la discorde, elles ne conviennent entre elles de céder la place à la plus diligente.

Chaque être a son lieu marqué pour exister et pour croître : l'âme ne peut non plus naître isolée, ni vivre indépendante du sang et des nerfs. Si elle avait ce privilége, elle pourrait à plus forte raison se former dans la tête, dans les épaules, dans les talons, ou dans toute autre partie du corps, puisqu'enfin elle resterait toujours dans le même homme, dans le même vaisseau. Or, si nous sommes sûrs que l'esprit et l'âme ont dans le corps un siége marqué pour leur existence et leur accroissement, nous sommes bien plus autorisés à nier qu'ils puissent naître et subsister sans lui. Ainsi quand le corps périt, il faut que l'âme elle-même soit décomposée.

C'est folie d'unir le mortel à l'immortel, de supposer entre eux un accord mutuel, une communauté de fonctions. Qu'y a-t-il de plus différent, de plus distinct, et de plus opposé que ces deux substances, l'une périssable et l'autre indestructible, que l'on prétend allier, pour leur faire supporter conjointement mille accidents funestes?

Enfin un corps subsiste éternellement, ou parce que sa solidité résiste au choc, à la pénétration, à la dissolution, comme les principes de la matière, dont nous avons ci-dessus fait connaître la nature, ou parce qu'il ne donne pas de prise au choc, comme le vide, cet espace impalpable dans lequel se perd toute action destructive, ou enfin parce qu'il n'est point environné d'un espace qui puisse recevoir ses débris après sa dissolution, comme le grand tout, hors duquel il n'y a ni lieu où se dissipent ses parties, ni corps pour les heurter et les séparer. Or l'âme n'est pas immortelle en tant

que solide, puisque je t'ai enseigné qu'il y a du vide dans la nature; elle ne l'est pas non plus comme vide : il n'y a que trop de corps, dans cet univers infini, dont l'irruption soudaine ébranle son être et l'expose au danger de périr; enfin il existe des espaces immenses où ses parties élémentaires peuvent se disperser, et sa substance périr de quelque manière que ce soit. Ce n'est donc pas pour elle qu'ont été fermées les portes du trépas[1].

XXXVI

INDIFFÉRENCE DU SAGE ÉPICURIEN A L'ÉGARD DE LA MORT.

Qu'est-ce donc que la mort, et que nous importent ses terreurs, si l'âme doit périr avec le corps? Et de même que dans les siècles qui ont précédé notre naissance nous n'étions pas sensibles aux alarmes de Rome lorsque les Carthaginois vinrent l'assaillir, lorsque les airs ébranlés retentirent au loin du bruit de la guerre, lorsque le genre humain attendit en suspens sur la terre et l'onde duquel des deux peuples il allait devenir la conquête, de même quand nous ne serons plus, quand la mort aura séparé les deux substances dont l'union forme notre être, nous serons à l'abri des événements, et les débris mêlés du ciel, de la terre et de la mer ne pourront réveiller en nous le sentiment.

Mais quand même l'esprit et l'âme, après leur retraite, auraient encore des sensations, nous n'y pourrions prendre aucun intérêt, nous qui ne sommes que le résultat de l'union intime du corps et de l'esprit. Et, quand même, après le trépas, le temps viendrait à bout de rassembler toute la matière de nos corps, de remettre chaque molécule dans l'ordre et la situation qu'elle a présentement, et de nous rendre une seconde fois le flambeau de la vie, cette renaissance ne nous regarderait plus, la chaîne de notre existence ayant été une fois interrompue. Qui de nous s'inquiète maintenant de ce qu'il fut jadis, ou de ce que le temps fera des débris de

---

1. Toute cette argumentation s'appuie sur ce principe non démontré : l'âme est corporelle. Voir les preuves de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon;* voir aussi Kant, *Critique de la raison pure*, t. II, p. 60 (trad. Tissot), et *Critique de la raison pratique*, p. 328 (trad. Barni).

son cadavre? En effet, en considérant le nombre infini des siècles passés et l'étonnante variété des mouvements de la matière, on concevra aisément que les atomes se sont trouvés plus d'une fois arrangés comme ils sont aujourd'hui; mais il est impossible que la mémoire nous en instruise, parce que, pendant la longue pause de notre vie, les principes de nos âmes se sont égarés dans des mouvements tout à fait étrangers à la sensibilité.

On n'a rien à craindre du malheur, si l'on n'existe dans le temps où il pourrait se faire sentir. Mais puisque la mort, faisant disparaître l'homme sur qui pourraient fondre les maux auxquels nous sommes exposés, l'empêche d'exister auparavant, il est clair qu'il n'a rien à redouter. Ce qui n'existe pas ne saurait être malheureux, et celui qu'une mort éternelle a délivré de la vie n'est-il pas au même état que s'il ne fût jamais né ?

Ainsi,quand tu entends un homme se plaindre du sort qui le condamne à servir de pâture aux vers, aux flammes, aux bêtes féroces, sois sûr qu'il n'est pas de bonne foi, et que son cœur est, sans qu'il le sache, le jouet de quelque secrète inquiétude; à l'entendre, il ne doute pas que la mort n'éteigne en lui le sentiment. Mais il ne tient point sa parole: il ne peut se faire mourir tout entier, et, à son insu, il laisse toujours subsister une partie de son être. Quand il se représente pendant la vie que son cadavre sera déchiré par les monstres et les oiseaux carnassiers, il déplore son malheur: c'est qu'il ne se dépouille point de lui-même, il ne se détache point de ce corps que la mort a terrassé; il croit que c'est encore lui, et, debout à ses côtés, il l'anime encore de sa sensibilité. Voilà pourquoi il s'indigne d'être né mortel: il ne voit pas que la vraie mort ne laissera pas subsister un autre lui-même, un être vivant, pour gémir de sa mort, pour pleurer debout sur son cadavre étendu, pour être déchiré par les bêtes et consumé par la douleur. Car si une des horreurs de la mort est de servir d'aliment aux hôtes des bois, je ne vois pas qu'il soit moins douloureux d'être consumé par les flammes, d'être étouffé par le miel ou transi de froid dans un tombeau de marbre, ou d'être écrasé sous le poids de la terre.

« Mais, dis-tu, cette famille dont je faisais le bonheur, cette épouse vertueuse, ces enfants chéris qui volaient au-

devant de moi pour s'emparer de mes premiers baisers, et qui pénétraient mon cœur d'une joie intérieure et secrète! une gloire qui n'est pas encore à son comble, des amis à qui je puis être utile! ô malheureux, malheureux que je suis! un seul jour, un instant fatal m'enlève toutes les douceurs de la vie. » Sans doute; mais tu n'ajoutes pas que la mort t'en ôte aussi le regret. Si on était bien convaincu de cette vérité, on s'exempterait de bien des peines et des alarmes. L'assoupissement de la mort a fermé tes paupières; te voilà pour le reste des siècles à l'abri de la douleur: nous, à côté d'un bûcher lugubre, nous versons sur tes cendres des flots de larmes, et le temps n'effacera jamais les traces de notre douleur. Insensés! pourquoi nous dessécher dans le deuil et dans les pleurs? Un sommeil paisible, un repos éternel, ne voilà-t-il pas un grand sujet d'affliction?

Souvent, la coupe à la main, des convives couronnés de fleurs s'écrient dans leur ivresse: « Le plaisir est fugitif; bientôt il va nous quitter pour ne plus revenir; » comme s'ils craignaient après la mort d'être dévorés par la soif, épuisés par la sécheresse, ou tourmentés par d'autres désirs!

Quand le corps et l'âme reposent dans les bras du sommeil, on ne s'inquiète ni de soi ni de la vie; et, bien que cet état de calme puisse durer éternellement, il n'est jamais troublé par le regret de notre existence: néanmoins les mouvements de la sensibilité ne sont pas tellement égarés pendant le sommeil, que le réveil ne puisse aisément les ramener à leur direction. La mort est donc encore moins que le sommeil, si ce qui n'est rien peut avoir des degrés. Elle cause plus de désordre et de confusion dans les principes, et il ne se réveille plus, celui qui s'est endormi dans la mort.

Si la nature élevait tout à coup la voix et nous faisait entendre ces reproches: « Mortel, pourquoi te désespérer ainsi sans mesure? Pourquoi gémir et pleurer aux approches de la mort? Si tu as passé jusqu'ici des jours agréables, si ton âme n'a pas été un vase sans fond où se soient perdus les plaisirs et le bonheur, que ne sors-tu de la vie comme un convive rassasié? Pourquoi, insensé, ne vois-tu pas arriver tranquillement le moment du repos? Si, au contraire, tu as laissé échapper tous les biens qui se sont offerts, si la vie ne t'offre plus que des dégoûts, pourquoi voudrais-tu multiplier des jours qui doivent s'écouler avec le même désagrément, et s'évanouir à jamais

sans te procurer aucun plaisir? Que ne cherches-tu dans la fin de ta vie un terme à tes peines? Car enfin, quelques efforts que je fasse, je ne peux rien inventer de nouveau qui te plaise; toujours reviendra le même enchaînement. Ton corps n'est pas encore usé par la vieillesse, ni tes membres flétris par les ans; mais attends-toi à voir toujours la même suite d'objets, quand même ta vie triompherait d'un grand nombre de siècles, et bien plus encore si jamais elle ne doit finir. »

Eh bien, qu'aurions-nous à répondre à la nature, sinon que le procès qu'elle nous intente est juste? Mais si c'est un malheureux plongé dans la misère qui se lamente au bord de la tombe, n'aurait-elle pas encore plus de raison de l'acccabler de reproches et de lui crier d'une voix menaçante : « Lâche, va pleurer loin d'ici, et ne m'importune plus de tes plaintes? » Et à ce vieillard accablé d'années, qui ose encore murmurer: « Homme insatiable, tu as joui de tous les biens de la vie, et tu t'y attaches encore? Moins riche de ce que tu as que pauvre de ce que tu n'as pas, tu as toujours vécu sans plaisir, tu n'as vécu qu'à demi, et la mort vient te surprendre avant que ton avidité soit assouvie. L'heure est venue : renonce de bonne grâce à mes présents, ils ne sont plus de ton âge ; laisse jouir les autres, il le faut. »

Ces reproches seraient justes, car c'est une loi de la nature que la vieillesse cède la place au jeune âge, et qu'ainsi les êtres se perpétuent les uns par les autres. Rien ne tombe dans l'abîme du Tartare. Il faut que la génération présente serve de semence aux races futures: elles passeront bientôt elles-mêmes, et ne tarderont pas à te suivre. Les êtres actuellement existants disparaîtront, comme ceux qui les ont précédés. Chacun fournit sa part aux reproductions de la nature, et nous n'avons que l'usufruit de la vie, sans en avoir la propriété.

Quel rapport ont eu avec nous les siècles sans nombre qui ont précédé notre naissance? C'est un miroir où la nature nous montre les temps qui suivront notre mort. Qu'ont-ils donc de si triste et de si effrayant ? N'est-ce pas la tranquillité du plus profond sommeil ?

Toutes les horreurs qu'on raconte des enfers, c'est dans la vie que nous les trouvons. Tantale n'est pas glacé d'effroi sous un énorme rocher qui menace ruine; mais sur la terre l'homme livré à la superstition redoute le vain courroux

des dieux dans tous les événements qu'amène le hasard.

Il n'est pas vrai que Titye, couché sur le bord de l'Achéron, soit dévoré par des oiseaux: ils ne pourraient trouver pendant l'éternité de quoi fouiller dans sa vaste poitrine, quand même l'énorme étendue de son corps couvrirait la terre entière au lieu de neuf arpents, ni lui-même suffire à une douleur sans fin et fournir d'éternels aliments à la voracité de ses bourreaux. Le vrai Titye est celui que l'amour a terrassé, que rongent les soucis dévorants, et dont le cœur est en proie à tous les tourments des passions.

Le vrai Sisyphe est aussi devant nos yeux: il s'obstine à demander au peuple les haches et les faisceaux, et toujours se retire avec des refus et la tristesse dans le cœur. S'épuiser en travaux continuels pour un honneur qui n'est rien et qu'on ne peut obtenir, voilà ce que j'appelle pousser avec effort vers la cime d'un mont un rocher qui retombe aussitôt et roule précipitamment dans la plaine.

Repaître à chaque instant la faim de son âme, la combler de biens sans jamais la rassassier, voir le retour annuel des saisons, en cueillir les fruits, s'enivrer de leurs douceurs, et n'être pas encore content de tous ces avantages, n'est-ce pas le supplice de ces jeunes filles qui versent de l'eau dans un vase sans fond, sans pouvoir jamais le combler?

Ce Cerbère, ces Furies, ce Tartare ténébreux dont les bouches vomissent la flamme, n'existent point et ne peuvent exister. Mais les malfaiteurs sont punis dans cette vie par la crainte des peines proportionnées à leurs crimes: tels sont les cachots, la cime du Capitole, les faisceaux, les tortures, les poteaux, la poix, les lames, les torches. Et si les bourreaux manquent, la conscience elle-même en fait la fonction; elle déchire le cœur de ses fouets, elle le perce de ses aiguillons. Bien plus, le criminel ne sait quel doit être le terme des maux qu'il endure, il craint que la mort ne les aggrave encore: ainsi la vie présente est l'enfer des insensés.

On devrait se dire quelquefois: Ancus lui-même est mort, ce bon prince qui était bien plus vertueux que moi. Les rois, les grands de la terre, après avoir gouverné le monde, ont tous disparu; celui qui s'ouvrit jadis une route par-dessus la vaste mer, qui apprit à ses légions à marcher sur l'abîme, et qui, insultant les flots, brava leur vain courroux, il est mort, et son âme a quitté ses membres défaillants. Scipion, ce

foudre de guerre, la terreur de Carthage, a livré ses ossements à la terre, comme le plus vil de ses esclaves. Joignez-y les inventeurs des sciences et des arts, les compagnons des Muses, et Homère, leur souverain ; il s'est comme eux endormi dans le repos éternel. Démocrite, averti par l'âge que les ressorts de son esprit commençaient à s'user, alla présenter lui-même sa tête à la mort. Epicure aussi a vu le terme de sa carrière, lui dont le génie dépassa de beaucoup toutes les autres intelligences, et qui éclipsa tous les autres, comme l'éclat du soleil levant efface la lumière des étoiles.

Et tu balances, tu t'indignes de mourir, toi dont la vie est une mort continuelle, qui te vois mourir à chaque instant ; toi qui livres au sommeil la plus grande partie de tes jours, qui dors même en veillant, et dont les idées sont des songes ; toi qui, toujours en proie aux préjugés, aux terreurs chimériques, aux inquiétudes dévorantes, ne sais pas en démêler la cause, et dont l'âme est toujours incertaine, flottante, égarée !

Si les hommes connaissaient la cause et l'origine des maux qui assiégent leur âme comme ils sentent le poids accablant qui s'appesantit sur eux, leur vie ne serait pas si malheureuse ; on ne les verrait pas chercher toujours sans savoir ce qu'ils désirent, et changer sans cesse de place, comme s'ils pouvaient par là se délivrer du fardeau qui les opprime.

Celui-ci quitte son riche palais pour se dérober à l'ennui ; mais il y rentre un moment après, ne se trouvant pas plus heureux ailleurs. Cet autre se sauve à toute bride dans ses terres : on dirait qu'il court y éteindre un incendie ; mais à peine en a-t-il touché les limites qu'il y trouve l'ennui ; il succombe au sommeil, et cherche à s'oublier lui-même : dans un moment il regagnera la ville avec la même promptitude. Ainsi chacun se fuit sans cesse : mais on ne peut s'éviter ; on se retrouve, on s'importune, on se tourmente toujours : c'est qu'on ignore la cause de son mal. Si on la connaissait, renonçant à tous ces vains remèdes, on se livrerait à l'étude de la nature, puisqu'il est question, non pas du sort d'une heure, mais de l'état éternel qui doit succéder à la mort.

Que signifient ces alarmes qu'un amour mal entendu de la vie vous inspire dans les dangers? Les jours des mortels

sont comptés, et, l'heure fatale venue, il faut partir sans délai. D'ailleurs, en vivant plus longtemps, nous serions toujours habitants de la même terre, et la nature n'inventera pas pour nous de nouveaux plaisirs. Mais le bien qu'on n'a pas paraît toujours le bien suprême. En jouit-on, c'est pour soupirer après un autre; et les désirs, en se succédant, entretiennent dans l'âme la soif de la vie. Ajoutez l'incertitude de l'avenir et du sort que l'âge futur nous prépare.

Au reste, la durée de votre vie ne sera pas retranchée de celle de votre mort; vous n'en serez pas moins de temps victimes du trépas. Quand même vous verriez la révolution de plusieurs siècles, il vous restera toujours une mort éternelle à attendre, et celui que la terre vient de recevoir ne sera pas moins longtemps mort que celui dont elle enferme les dépouilles depuis un grand nombre d'années.

XXXVII

L'AMERTUME DE LA PHILOSOPHIE ADOUCIE PAR LA POÉSIE [1].

Ce sont les lieux les moins fréquentés du Pinde que je me plais à parcourir; je n'y rencontre aucun vestige qui guide mes pas : j'aime à puiser dans des sources inconnues, j'aime à cueillir des fleurs nouvelles, et à ceindre ma tête d'une couronne brillante dont les Muses n'ont encore paré le front d'aucun poëte : d'abord parce que j'enseigne aux hommes des vérités importantes, et que j'affranchis leurs esprits du joug de la superstition; ensuite parce que je répands la lumière sur les matières les plus obscures, et les fleurs de la poésie sur la philosophie. Et ce n'est pas sans raison; comme les médecins, pour engager les enfants à boire la liqueur repoussante de l'absinthe, dorent d'un miel pur les bords de la coupe, afin que leurs lèvres, séduites par cette douceur trompeuse, avalent sans défiance le breuvage amer, trahison salutaire qui leur rend la vigueur de la santé; de même, cette philosophie que je traite paraissant triste et austère à ceux pour qui elle est nouvelle, et rebutante pour le commun des hommes, j'ai choisi le langage des Muses pour exposer ma doctrine, j'ai tâché de l'adoucir avec le miel de la poésie,

1. LUCRÈCE, *De nat. rer.*, l. IV, v. 1, sqq. (Trad. Lagrange, revue par M. Blanchet.)

afin que tu sois retenu par les charmes de l'harmonie, jusqu'à ce que ton esprit ait puisé dans mes vers la connaissance de la nature et se soit pénétré de l'utilité de cette étude.

XXXVIII

HYPOTHÈSE ÉPICURIENNE DES « SIMULACRES ».

Jusqu'ici, Memmius, je t'ai fait connaître les qualités des atomes et la diversité de leurs figures; tu sais comment ces éléments de toutes choses, par une tendance qui leur est propre, volent de toute éternité dans l'espace, et comment tous les êtres peuvent résulter de leurs combinaisons; tu connais la nature de l'âme, les principes qui lui donnent son existence et son activité quand elle est unie au corps, et la manière dont, après sa séparation, elle se résout en ses principes élémentaires.

Je vais maintenant traiter un sujet étroitement lié au précédent. Il existe des êtres auxquels je donne le nom de *simulacres*, des espèces de *membranes* détachées de la surface des corps, qui, en voltigeant au hasard dans l'atmosphère, effrayent nos esprits le jour comme la nuit, et leur présentent ces figures monstrueuses, ces spectres, ces fantômes dont l'apparition nous arrache souvent au sommeil : ainsi nous ne devons pas croire que ce soient des âmes fugitives qui abandonnent les rives de l'Achéron, des ombres qui viennent errer parmi les vivants ; et la mort ne peut laisser subsister aucune partie de notre être, quand le corps et l'âme, une fois séparés, ont été rendus l'un et l'autre à leurs éléments.

Je dis donc que de la surface de tous les corps émanent des *effigies*, des *figures* déliées, auxquelles conviennent les noms de *membrane* ou d'*écorce*, parce qu'elles ont la même apparence et la même forme que les corps dont elles s'échappent pour se répandre dans les airs.

L'esprit le moins pénétrant peut se convaincre de leur existence, puisqu'il y a un grand nombre de corps dont les émanations sont sensibles à l'œil : dans les uns, ce sont des parties détachées qui se répandent en tout sens, comme la fumée qui sort du bois et la chaleur qui s'élance du feu; dans les autres, c'est un tissu ourdi et serré, comme la

vieille robe que la cigale dépose pendant l'été, la membrane dont le veau naissant se débarrasse, et la dépouille du serpent, que nous voyons souvent flotter sur les buissons. Ces exemples te prouvent que la surface de tous les corps doit envoyer de pareilles *images*, quoique plus subtiles. Car il est impossible d'expliquer pourquoi ces effigies grossières auraient plutôt lieu que celles dont la ténuité nous échappe, surtout la superficie de tous les corps étant garnie d'une multitude de corpuscules imperceptibles, qui peuvent se détacher sans perdre leur ordre et leur forme primitive, et s'élancer avec d'autant plus de rapidité qu'ils ont moins d'obstacles à vaincre, déliés comme ils sont et placés à la surface.

En effet, nous voyons un grand nombre de particules se détacher non-seulement de l'intérieur des corps, mais de leur surface même, comme les couleurs : c'est l'effet que produisent ces voiles jaunes, rouges et noirs, suspendus par des poutres aux colonnes de nos théâtres et flottant au gré de l'air dans leur vaste enceinte. L'éclat de ces voiles se réfléchit sur tous les spectateurs, la scène en est frappée : les sénateurs, les dames, les statues des dieux, sont teints d'une lumière mobile ; et cet agréable reflet a d'autant plus de charme pour les yeux que le théâtre est plus exactement fermé et laisse moins d'accès au jour. Or, si les couleurs de ces toiles sont détachées de leur superficie, tous les corps ne doivent-ils pas envoyer aussi des effigies déliées, puisque ces deux espèces d'émanations viennent de la surface? Nous avons donc découvert la trace de ces *simulacres* qui volent dans l'air avec des contours si déliés, que, pris séparément, ils échappent à l'œil.

Apprends maintenant à quel point ces images sont subtiles, puisque leurs principes sont infiniment plus imperceptibles et plus déliés que les corpuscules qui commencent à échapper à l'œil. Mais, pour t'en convaincre encore davantage, apprends en peu de mots quelle est la ténuité des principes de la matière.

D'abord il y a des animalcules si petits, que le tiers de leur grosseur est absolument invisible. Que penserons-nous donc de leurs intestins, de leur cœur, de leurs yeux, de leurs membres, de leurs articulations? Quelle finesse! Et si l'on songe aux principes dont il faut que leurs esprits et

leurs âmes soient composés, peut-on concevoir un tissu aussi subtil et aussi délicat?

Agite légèrement la tige des plantes qui exhalent une odeur piquante, telles que le *panace*, l'*absinthe* amère, l'*aurone* acerbe et la triste *centaurée*; tu reconnaîtras aussitôt l'existence d'une foule de simulacres qui volent de mille manières, sans aucune énergie, et sans être sensibles à nos organes. Mais combien ces images sont-elles petites, comparées aux corps dont elles sont les émanations! C'est ce que personne ne pourra jamais ni apprécier ni exprimer.

Avec quelle facilité et quelle promptitude se forment ces simulacres! Avec quelle abondance ils se détachent et s'échappent sans cesse des objets! Des surfaces de tous les corps émanent incessamment des corpuscules qui, arrivés aux objets extérieurs, pénètrent les uns, comme les étoffes, sont divisés par les autres sans en réfléchir l'image, comme par le bois et les rochers.

Remarque que la vitesse est le partage des corps légers et formés d'atomes subtils. Ainsi la lumière et la chaleur du soleil ont une grande vélocité, parce qu'elles résultent d'éléments déliés, qui, se poussant les uns les autres, pénètrent sans peine les interstices de l'air, aidés par l'impulsion des atomes qui les suivent. Car la lumière fournit sans cesse à la lumière, et la vitesse des rayons s'accélère toujours par la nouvelle secousse de ceux qui leur succèdent. Les simulacres, pour la même raison, doivent parcourir en un moment des espaces incroyables : d'abord parce que ces corpuscules subtils sont continuellement chassés par une impulsion postérieure, ensuite parce que, leur tissu étant aussi délié, ils peuvent sans peine pénétrer tous les corps, et se filtrer, pour ainsi dire, dans tous les interstices de l'air.

D'ailleurs, si l'on voit des corpuscules émanés de l'intérieur même des corps, comme la lumière et la chaleur du soleil, se répandre en un moment dans toute l'étendue de l'atmosphère, se disperser sur la terre et les eaux, s'élever vers le ciel, le baigner de leurs feux, enfin se porter de toutes parts avec tant de rapidité, ne vois-tu donc pas que des simulacres placés à la surface des corps, et dont l'émanation n'est retardée par aucun obstacle, doivent nécessairement s'élancer plus vite et plus loin, et parcourir un espace beaucoup plus considérable dans un temps égal à celui

que la lumière du soleil emploie à franchir les espaces des cieux?

Mais voici une expérience qui te montrera avec quelle vitesse se meuvent les simulacres : expose à l'air une onde transparente, au même instant, si le ciel est parsemé d'étoiles, les flambeaux éclatants du monde viennent se peindre dans l'eau. Tu vois donc combien peu de temps il faut à l'image pour se rendre des extrémités du monde à la surface de notre globe.

Ainsi, je le répète, il faut reconnaître que des émanations des simulacres frappent nos yeux et produisent en nous la sensation de la vue. Les odeurs ne sont que les émissions continuelles de certains corps; le froid émane des fluides, la chaleur du soleil; de la mer émane le sel rongeur, qui mine les édifices construits sur ses rivages. Mille sons de toute espèce volent sans cesse dans l'air : quand nous nous promenons sur les bords de l'Océan, nos palais sont affectés d'une vapeur saline, et nous ne regardons jamais préparer l'absinthe sans en ressentir l'amertume. Tant il est vrai que tous les corps envoient continuellement des émanations de toute espèce, qui se portent de tous côtés sans jamais s'arrêter ni se tarir, puisqu'à chaque instant nous avons des sensations, puisqu'il nous est toujours possible de voir, d'odorer et d'entendre.

XXXIX

LA CAUSE DE NOS ERREURS N'EST PAS DANS LES SENS, MAIS DANS LE JUGEMENT.

Si les tours carrées des villes semblent rondes de loin, c'est que tout angle paraît obtus dans l'éloignement, ou plutôt on ne le voit pas : son action s'éteint, et lorsque l'angle ainsi usé est devenu insensible, on ne distingue plus qu'un amas cliyndrique de pierres, non pas précisément comme les corps vraiment ronds que nous avons sous les yeux, mais avec une forme plus confuse et moins parfaite.

On croirait aussi que notre ombre se meut au soleil, s'attache à nos traces, imite nos gestes, si l'on pouvait se persuader qu'un air privé de lumière (car l'ombre n'est rien

autre chose) ait la faculté de marcher et d'exprimer les mouvements humains. C'est que la terre étant tour à tour privée ou frappée de la lumière du soleil, selon que nos corps, en marchant, ferment ou laissent un passage aux rayons, il nous semble que c'est la même ombre qui n'a cessé de nous suivre. Et la lumière n'étant qu'une succession de rayons qui meurent et renaissent sans interruption, comme de la laine qu'on déviderait dans le feu, il est aisé de concevoir comment la terre est sans cesse dépouillée et revêtue alternativement de lumière.

Nous ne convenons pas pour cela que les yeux se trompent. Leur fonction est de voir de l'ombre et de la lumière où il y en a. Mais cette lumière est-elle toujours la même, ou non? Est-ce la même ombre qui passe d'un lieu à un autre, ou la chose arrive-t-elle comme nous venons de l'expliquer? C'est à la raison à décider : les yeux sont incapables de connaître la nature des corps; ne leur imputons donc pas les erreurs de l'esprit.

Le navire qui nous emporte vogue en paraissant immobile; le navire immobile dans la rade paraît emporté par le courant; les collines et les campagnes le long desquelles le vent enfle nos voiles semblent fuir vers la poupe. Les astres paraissent tous attachés et immobiles à la voûte céleste; cependant ils sont sans cesse en mouvement : ils ne se lèvent que pour aller trouver un coucher lointain, après avoir promené leurs feux éclatants dans toute l'enceinte du ciel. Le soleil et la lune paraissent de même stationnaires, quoique la raison nous apprenne que ces deux astres sont en mouvement. Une chaîne de montagnes élevées au-dessus de la mer, entre lesquelles des flottes entières trouveraient un libre passage, ne nous paraît de loin qu'une même masse, et, quoique très-distantes l'une de l'autre, elles se réunissent à l'œil sous l'aspect d'une grande île. Les enfants, en cessant de tourner sur eux-mêmes, sont tellement persuadés que l'appartement se meut en rond et que les colonnes tournent autour d'eux, qu'à peine peuvent-ils se défendre de craindre que le toit ne les écrase de sa chute. Quand la nature commence à élever au-dessus des montagnes les feux tremblants du soleil, ces monts sur la cime desquels son disque paraît se reposer et qu'il semble toucher immédiatement de ses feux, ne sont éloignés de nous que de deux mille ou même de

cinq cents portées de traits : entre ces montagnes et le soleil, les mers s'étendent à l'infini sous la voûte des cieux, et, au delà de ces mers, des régions sans nombre peuplées d'habitants divers et d'animaux de toute espèce.

Un amas d'eau d'un pouce de profondeur entre les pierres dont nos rues sont pavées nous fait apercevoir sous nos pieds un espace aussi vaste que celui qui, sur nos têtes, sépare le ciel de la terre ; on croirait que le globe, percé dans toute sa profondeur, expose à nos yeux de nouveaux nuages, nous montre l'autre moitié du ciel et les corps cachés dans cette enceinte inconnue.

Si votre coursier s'arrête au milieu d'un fleuve et que vous regardiez fixement l'onde sous vos pieds, le quadrupède, quoique immobile, vous paraîtra emporté par une force étrangère contre le courant ; et, de quelque côté que vous jetiez les yeux, vous verrez tous les corps, entraînés de la même manière, remonter rapidement le fleuve.

Un portique formé de colonnes parallèles et égales en hauteur, vu de l'une de ses extrémités dans toute sa longueur, se resserre peu à peu sous la forme d'un cône ; le toit s'abaisse vers le sol, le côté droit se rapproche du gauche, jusqu'à ce que l'œil ne distingue plus que l'angle confus d'un cône.

Les matelots voient le soleil se lever du sein de l'onde, se coucher dans l'onde et y ensevelir sa lumière, parce qu'en effet ils n'aperçoivent que le ciel et l'eau : ne taxez donc pas légèrement leurs sens de mensonge. D'un autre côté ceux qui ne connaissent point la mer croient voir tous les navires dont elle est couverte, déformés et brisés, faire effort contre les flots. La partie des rames et du gouvernail élevée au-dessus de l'onde est droite ; la partie plongée dans la mer paraît se courber, remonter horizontalement, et, par cette réfraction, presque flotter à la surface.

Quand les vents, pendant la nuit, chassent dans l'air des nuages clair-semés, les astres brillants paraissent s'avancer contre les nues, et rouler au-dessus d'elles dans une direction contraire à leur cours naturel.

Pressez de la main la partie inférieure d'un de vos yeux, tous les objets vous paraîtront doubles : vos flambeaux porteront deux lumières, vos riches ameublements croîtront de moitié, vous verrez les hommes avec deux corps et deux visages.

••

Enfin, quand le sommeil a lié nos membres de ses douces chaînes, quand notre corps est étendu dans les bras d'un profond repos, il nous semble quelquefois être éveillés et en mouvement : nous croyons, au milieu des ténèbres, voir le soleil et la lumière du jour; dans un lieu étroitement fermé, changer de climats, de mers, de fleuves, de montagnes, et franchir à pied des plaines immenses; entendre des sons au milieu d'un silence profond et général, et répondre, quoique la langue reste immobile.

Nous voyons avec surprise une foule de pareils phénomènes qui tendent tous, mais en vain, à diminuer la confiance due aux sens; l'erreur vient en grande partie des jugements de l'âme, que nous ajoutons de nous-mêmes aux rapports des sens, croyant avoir vu ce que les organes ne nous ont point montré. En effet, rien de plus rare que de dégager les rapports évidents des sens des conjectures incertaines que l'âme leur associe de son propre mouvement.

XL

RÉPONSE AUX ACADÉMICIENS ET AUX SCEPTIQUES.

Celui qui soutient qu'on ne peut rien savoir ne sait pas même s'il est vrai qu'on ne puisse rien savoir, puisqu'il avoue qu'il ne sait rien. Je ne dispute point avec un homme qui contredit les notions les plus évidentes. Mais quand même je lui accorderais qu'il est sûr qu'on ne sait rien, je lui demanderais où il a appris ce que c'est que savoir et ignorer, n'ayant jamais rien trouvé de certain, d'où lui vient l'idée du vrai et du faux, et comment il distingue le doute de la certitude.

Tu verras alors que la connaissance de la vérité nous vient primitivement des sens, que les sens ne peuvent être convaincus d'erreur, qu'ils méritent le plus haut degré de confiance parce que, par leur propre énergie, ils peuvent découvrir le faux, en lui opposant la vérité. En effet, où trouver un guide plus sûr que les sens? Dira-t-on que la raison, fondée sur ces organes illusoires, pourra déposer contre eux, elle qui leur doit toute son existence, la raison, qui n'est qu'erreur, s'ils se trompent? Dira-t-on que les oreilles peuvent rectifier les yeux, et être elles-mêmes rec-

tifiées par le tact ; que le goût, l'odorat ou les yeux nous préserveront des surprises du tact? Non, sans doute : chaque sens a ses fonctions et ses facultés à part. Il est donc nécessaire que la dureté ou la mollesse, le froid ou le chaud, soient du ressort d'un sens particulier, les couleurs et les qualités relatives à la couleur du ressort d'un autre; qu'enfin les saveurs, les odeurs et les sons aient aussi leur juge à part ; et par conséquent les sens ne peuvent se rectifier les uns les autres. Ils ne pourront pas non plus se rectifier eux-mêmes, puisqu'ils mériteront toujours le même degré de confiance. Leurs rapports sont donc vrais en tout temps.

Si la raison ne peut pas expliquer pourquoi les objets qui sont carrés de près paraissent ronds dans l'éloignement, il vaut mieux, au défaut d'une solution vraie, donner une fausse raison de cette double apparence que de laisser échapper l'évidence de ses mains, que de détruire toute certitude, que de démolir cette base sur laquelle sont fondées notre vie et notre conservation. Car ne crois pas qu'il ne s'agisse ici que des intérêts de la raison ; la vie elle-même ne se soutient qu'en osant, sur le rapport des sens, ou éviter les précipices et les autres objets nuisibles, ou se procurer ce qui est utile. Ainsi tous les raisonnements dont on s'arme contre les sens ne sont que de vaines déclamations.

Enfin, dans la construction d'un édifice, si la règle dont se sert l'architecte est défectueuse, si l'équerre s'écarte de la direction perpendiculaire, si le niveau s'éloigne par quelque endroit de sa juste situation, il faut nécessairement que tout le bâtiment soit vicieux, penché, affaissé, sans grâce, sans aplomb, sans proportion ; qu'une partie paraisse prête à s'écrouler, et que tout s'écroule, en effet, pour avoir été d'abord mal conduit : de même, si l'on ne peut compter sur le rapport des sens, tous les jugements qu'on portera seront trompeurs et illusoires.

XLI

HYPOTHÈSE ÉPICURIENNE DES IDÉES-IMAGES.

Maintenant, ô Memmius ! apprends en peu de mots quels sont les corps qui agissent sur l'âme, et d'où lui viennent ses idées. Je dis d'abord qu'il y a une espèce particulière de

simulacres qui voltigent en foule, sous mille formes diverses, dans tous les points de l'espace, et dont le tissu est si subtil, qu'ils ne peuvent se rencontrer dans l'air sans se réunir, comme des fils d'araignée et des feuilles d'or battu. Car ils sont encore beaucoup plus déliés que les effigies auxquelles nous devons la vue des objets, puisqu'ils s'insinuent dans tous les conduits de nos corps et vont émouvoir intérieurement la substance délicate de l'âme, dont ils mettent en jeu les facultés. Voilà pourquoi nous voyons des Centaures, des Scyllas, des Cerbères, et les fantômes des morts, dont la terre enferme les dépouilles : c'est que l'atmosphère est remplie de simulacres de toute espèce, dont les uns se forment d'eux-mêmes au milieu des airs, les autres émanent des corps, d'autres enfin sont le produit de ces deux espèces réunies. Par exemple, l'image d'un Centaure n'est point l'émanation d'un Centaure vivant, puisque la nature n'a jamais enfanté d'animal de cette espèce; mais, quand l'image d'un cheval s'est rencontrée par hasard unie à celle d'un homme, ces deux images se confondent facilement, comme nous l'avons expliqué, à cause de leur nature subtile et de la finesse de leurs tissus. Les autres images de cette nature sont produites de même, et, comme leur légèreté les rend très-agiles, il leur est aisé, dès la première impulsion, d'affecter nos âmes, qui sont elles-mêmes d'une finesse et d'une mobilité surprenante.

Ce qui prouve combien cette explication est certaine, c'est que les objets dont l'âme a la perception ne ressembleraient pas aussi parfaitement à ceux que voit l'œil, si ces deux impressions n'étaient l'effet du même mécanisme. Ainsi, ayant déjà prouvé que je n'aperçois un lion, par exemple, qu'à l'aide des simulacres qui frappent mes yeux, il faut en conclure que l'âme est émue pareillement par d'autres simulacres de lions, qu'elle voit aussi distinctement que l'œil, avec la seule différence qu'ils sont plus déliés. Si donc l'âme demeure éveillée quand les membres sont étendus dans les bras du sommeil, c'est que les mêmes simulacres qui nous ont affectés pendant le jour se présentent alors à elle avec tant de vérité, qu'on croit voir et entendre ceux même dont la mort et la terre se sont emparées depuis longtemps. La nature rend ces illusions inévitables, parce que, pour lors, les sens, plongés dans un profond sommeil, ne peuvent op-

poser la vérité à l'erreur, parce que la mémoire elle-même, assoupie et languissante, ne contredit point ces apparences, en rappelant que celui qu'on croit voir en vie est depuis longtemps victime du trépas.

XLII

NÉGATION DES CAUSES FINALES.

Mais avant tout, ô Memmius! mets-toi en garde contre une erreur trop commune : ne crois pas que la brillante orbite de nos yeux n'ait été arrondie que pour nous procurer la vue des objets; que ces jambes et ces cuisses mobiles n'aient été élevées sur la base des pieds que pour donner plus d'étendue à nos pas; que les bras enfin n'aient été formés de muscles solides, et terminés par les mains à droite et à gauche, que pour être les ministres de nos besoins et de notre conservation.

Par de pareilles interprétations, on a renversé l'ordre respectif des effets et des causes. Nos membres n'ont pas été faits pour notre usage, mais on s'en est servi parce qu'on les a trouvés faits. La vue n'a point précédé les yeux; la parole n'a point été formée avant la langue : au contraire, le langage a suivi de bien loin la naissance de l'organe; les oreilles existaient longtemps avant qu'on entendit des sons, et tous nos membres, longtemps avant qu'on en fît usage. Ce n'est donc pas la vue de nos besoins qui les a fait naître[1].

Les hommes combattaient avec les poings, se déchiraient mutuellement avec les ongles, se souillaient de sang, longtemps avant que les flèches brillantes volassent dans l'air. La nature leur avait appris à éviter les blessures, avant que l'art leur eût suspendu au bras gauche un bouclier pour se mettre à couvert. Le sommeil et le repos sont beaucoup plus anciens que les lits et le duvet. On apaisait sa soif avant

1. Sur ce point les théories scientifiques modernes contredisent Lucrèce et Epicure. L'organe n'a pas préexisté à la fonction et ne l'a pas produite; c'est au contraire la tendance à la fonction qui crée l'organe : on voit sans doute parce qu'on a des yeux, mais on a des yeux parce qu'on a cherché à voir ; l'être ne reçoit pas ses organes, il les fait, comme l'ouvrier l'instrument dont il se sert.

l'invention des coupes. Toutes ces découvertes, qui sont la suite du besoin et le fruit de l'expérience, on peut croire qu'elles ont été faites en vue de notre utilité. Mais il n'en est pas de même des objets dont l'usage n'a été trouvé que longtemps après leur naissance, tels que nos membres et nos organes. Ainsi tout nous défend de croire qu'ils ont été faits pour notre usage.

XLIII

L'AME, CAUSE MOTRICE.

Mais d'où nous vient la faculté de marcher quand nous le voulons, et de mouvoir nos membres de différentes manières? Quel est l'agent accoutumé à pousser en avant une masse aussi lourde que celle de nos corps? C'est ce que je vais t'expliquer; redouble d'attention. Il faut avant tout, comme nous l'avons dit, que les simulacres qui invitent au mouvement viennent frapper l'esprit. De là naît la détermination : car on ne se met en devoir d'agir qu'après que l'âme a connu l'objet de sa volonté, et elle ne connaît rien que grâce à la présence des simulacres. L'esprit, ainsi déterminé, annonce sa volonté par un mouvement qui se communique aussitôt à l'âme, disséminée dans tous les membres, et rien n'est plus aisé, puisque ces deux substances sont infiniment unies. Le contre-coup de l'âme se fait sentir au corps, et ainsi toute la masse commence à se mouvoir et à s'avancer peu à peu.

XLIV

DU SOMMEIL ET DES SONGES.

Maintenant comment le sommeil verse le repos dans nos membres et bannit l'inquiétude de nos âmes, c'est ce que je vais t'expliquer en peu de vers, mais en vers harmonieux; les faibles accents du cygne flattent plus l'oreille que les cris perçants dont les grues remplissent les airs. De ton côté, prête-moi une oreille attentive et un esprit appliqué, pour ne point nier les faits dont je te démontrerai la possibilité,

et, par ton obstination à repousser l'évidence, devenir toi-même la cause de ton aveuglement...

Comme la surface de tous les corps reçoit le contact immédiat de l'air, il est nécessaire qu'elle soit sans cesse frappée de ses coups fréquents. Voilà pourquoi presque tous les êtres sont couverts de cuir, de soie, de coquilles, d'écorces ou de membranes calleuses. Les parties intérieures sont aussi battues sans cesse par ce flux et reflux d'air que la respiration y amène et en chasse continuellement. Le corps étant ainsi heurté de deux côtés, et ce choc, à l'aide des pores, se faisant sentir jusqu'aux atomes élémentaires, la destruction se prépare ainsi peu à peu. Bientôt les principes de l'esprit et du corps se déplacent. Le sentiment s'enfuit au milieu de ce désordre. Le corps, n'ayant plus de soutien, s'affaiblit; tous les membres languissent, les bras tombent, les paupières se ferment et les jarrets s'affaissent.

Le sommeil vient à la suite des repas, parce que les aliments, répandus dans les veines, y produisent le même effet que l'air : l'assoupissement est même plus profond quand il succède à la plénitude ou à la fatigue; c'est que la fatigue cause plus de désordre dans les éléments.

Les objets habituels de nos occupations, ceux qui nous ont retenus le plus longtemps, et qui ont exigé le plus de contention d'esprit, sont ceux qui reparaissent le plus souvent dans nos songes. Les avocats croient plaider des causes et interpréter les lois, le général livrer des combats et des assauts, le pilote faire la guerre aux vents; moi-même je n'interromps point mes travaux pendant la nuit; je continue d'interroger la nature et d'en dévoiler les secrets dans la langue de ma patrie. En un mot, les autres études et les autres arts occupent ordinairement en songe les hommes par de semblables illusions.

Nous voyons souvent ceux qui assistent assidûment aux jeux plusieurs jours de suite, lors même que les spectacles ont cessé de frapper leurs sens, conserver dans leur âme des routes ouvertes par où les mêmes simulacres peuvent encore s'introduire. Les mêmes objets se présentent à eux pendant plusieurs jours : ils voient, même en veillant, les danseurs bondir, et mouvoir leurs membres avec souplesse; ils entendent les accords de la lyre et le doux langage des cordes; ils retrouvent la même assemblée et la même variété de

décorations dont brillait la scène. Tant est grand le pouvoir du penchant, du goût et de l'habitude, non-seulement sur les hommes, mais sur les animaux eux-mêmes!

En effet, on voit des chevaux, quoique étendus et profondément endormis, se baigner de sueur, souffler fréquemment, et tendre tous leurs muscles, comme si les barrières étaient déjà ouvertes, comme s'ils disputaient le prix de la course. Souvent encore, au milieu du sommeil, les chiens des chasseurs agitent tout à coup leurs pieds, jappent avec allégresse et respirent avec précipitation, comme s'ils étaient sur la trace de la proie. Souvent même, en se réveillant, ils continuent de poursuivre les vains simulacres d'un cerf qu'ils s'imaginent voir fuir devant eux, jusqu'à ce qu'ils reviennent à eux-mêmes, et que leur illusion se soit dissipée. Au contraire, les oiseaux de toute espèce prennent la fuite, et, en agitant leurs ailes, vont implorer pendant la nuit un asile dans les bois sacrés, s'ils voient au milieu d'un sommeil paisible l'épervier vorace fondre sur eux ou les poursuivre d'un vol rapide.

Et les âmes humaines, de quels grands mouvements ne sont-elles pas agitées pendant le sommeil! Combien de vastes projets formés et exécutés en un moment! Ce sont des rois dont on devient le maître ou l'esclave, des combats qu'on livre, des cris qu'on pousse, comme si l'on était égorgé sur la place : il en est qui se débattent, qui gémissent de douleur, qui remplissent l'air de leurs cris, comme s'ils étaient déchirés par la dent du lion ou de la panthère. Il en est qui s'entretiennent en songe des affaires les plus importantes, et qui se trahissent souvent eux-mêmes par des aveux involontaires. Beaucoup se voient conduire à la mort; beaucoup, croyant tomber de tout leur poids dans un précipice, se réveillent avec effroi, hors d'eux-mêmes, et se remettent difficilement de leur trouble.

XLV

ÉLOGE D'ÉPICURE [1].

Quel génie peut chanter dignement un si noble sujet, de

1. Lucrèce, *De nat. rer.*, l. V, v. 1, sqq. (Trad. Lagrange, revue par M. Blanchet.)

si grandes découvertes? Quelle voix assez éloquente pour célébrer les louanges de ce sage dont l'esprit créateur nous a transmis de si riches présents? Cette tâche est sans doute au-dessus des efforts d'un mortel. Car, s'il faut en parler d'une façon qui réponde à la grandeur de ses ouvrages, ce fut sans doute un dieu : oui, Memmius, un dieu seul a pu trouver le premier cet admirable plan de conduite auquel on donne aujourd'hui le nom de *sagesse*, et, par cet art vraiment divin, faire succéder dans la vie humaine le calme et la lumière à l'orage et aux ténèbres. D'autres ont découvert le fruit de Cérès et le jus de la vigne, deux présents sans lesquels on peut subsister, et qui maintenant encore, à ce que l'on assure, sont inconnus à plusieurs nations. Mais on ne pouvait vivre heureux sans un cœur pur, et c'est avec raison que nous honorons comme un dieu celui dont les préceptes, répandus chez tous les peuples de la terre, servent à soutenir et consoler les esprits dans les amertumes de la vie.

Si tu crois que les travaux d'Hercule méritent la préférence, tu es dans l'erreur. Qu'aurions-nous à craindre aujourd'hui de la gueule béante du lion de Némée, ou des soies hérissées du sanglier arcadien? Que pourraient maintenant ou le taureau de Crète, ou le fléau de Lerne, cette hydre armée de serpents venimeux? Et les trois corps de l'énorme Géryon, et les chevaux de Diomède, dont les narines soufflaient la flamme dans la Thrace, sur les côtes bistoniennes, près de l'Ismare, ou la griffe recourbée des redoutables hôtes du lac Stymphale? Le gardien du jardin des Hespérides et de ses pommes d'or, ce dragon furieux, cruel, au regard menaçant, qui de son énorme corps embrassait à plusieurs replis le tronc précieux, quel mal pourrait-il nous faire près des rives atlantiques de cette mer inaccessible, sur laquelle ni Romains ni barbares n'osent jamais s'exposer? Les autres monstres de cette nature, s'ils vivaient encore, s'ils n'eussent été détruits, pourraient-ils nous nuire? Non, sans doute : la terre est encore aujourd'hui peuplée d'animaux féroces, et l'effroi règne dans les bois, sur les montagnes, et au fond des forêts; ces dangers, il est presque toujours en notre pouvoir de les éviter.

Mais si nos cœurs ne sont délivrés des vices, que de combats intérieurs à soutenir! Que de périls à vaincre! De quels soucis, de quelles inquiétudes, de quelles craintes n'est pas

déchiré l'homme en proie à ses passions! Quels ravages ne font pas dans son âme l'orgueil, la débauche, l'emportement, le luxe et l'oisiveté! Celui qui a dompté ces ennemis, qui les a chassés des cœurs avec les seules armes de la raison, n'est-il pas juste qu'il soit mis au nombre des dieux? Que sera-ce si le même sage a parlé des immortels en termes divins, et dévoilé à nos yeux tous les secrets de la nature?

C'est en marchant sur ses traces que je continuerai de t'enseigner combien il est nécessaire que tous les êtres subsistent pendant un temps limité, selon les lois de leur formation, sans pouvoir jamais franchir les bornes prescrites à leur nature. Ainsi, après avoir établi que l'âme naît avec nous, qu'elle ne peut subsister pendant l'éternité, et que ces fantômes, ces images des morts que nous croyons voir en songe, ne sont que de vains simulacres, l'ordre de mon sujet me conduit à traiter de la naissance et de la ruine future du monde, à expliquer de quelle manière les atomes, par leur assemblage, ont formé la terre, le ciel, la mer, les astres, le soleil, et le globe de la lune.

XLVI

LOIS IMMUABLES DE LA NATURE.

Je t'expliquerai encore les lois que la nature a prescrites au cours du soleil et aux révolutions de la lune, pour t'empêcher de croire que, par un mouvement spontané, ces astres roulent librement de toute éternité entre le ciel et la terre pour l'accroissement des grains et des animaux, ou que leurs révolutions soient dues à la volonté des dieux. En effet, ceux mêmes qui sont persuadés que les dieux vivent dans une profonde oisiveté, en réfléchissant avec admiration aux causes des phénomènes naturels, et surtout de ceux qu'ils aperçoivent au-dessus de leurs têtes, dans les régions éthérées, retombent dans leurs anciens préjugés religieux, et font intervenir des tyrans inflexibles, auxquels, pour comble de malheur, ils attribuent un pouvoir suprême; ils ignorent ce qui peut ou ne peut point exister, et les limites invariables que la nature a prescrites à l'énergie de chaque être.

XLVII

RUINE FUTURE DU MONDE.

Mais pour ne pas t'arrêter plus longtemps par de simples promesses, considère la mer, la terre et le ciel : ces trois substances, ces trois masses dont l'aspect est si différent, dont le tissu est si solide, un seul jour les verra périr, et la machine du monde, après s'être soutenue pendant un grand nombre de siècles, s'écroulera tout à coup.

Je n'ignore pas combien c'est une opinion nouvelle et incroyable que de croire à la ruine future du ciel et de la terre, et combien il m'est difficile de convaincre les hommes; c'est ce qui arrive quand on leur apporte une vérité qui n'a pas encore frappé leurs oreilles, et qui, de plus, n'est soumise ni à la vue ni au tact, les deux seules voies qui portent l'évidence jusque dans le sanctuaire de l'esprit humain. Je parlerai cependant : peut-être l'expérience viendra-t-elle à l'appui de mes discours; peut-être verras-tu avant peu le globe succomber sous d'affreux tremblements. Puisse la destinée détourner de nos jours un pareil désastre, et le raisonnement, plutôt que l'effet même, te convaincre de la possibilité d'une destruction générale.

XLVIII

LES ASTRES NE SONT POINT D'UNE NATURE DIVINE.

Mais, avant de te révéler ces arrêts du destin, plus sacrés et plus sûrs que les oracles de la Pythie couronnée de lauriers sur le trépied d'Apollon, je veux prémunir ton courage par quelques vérités consolantes; peut-être, intimidé par la superstition, crois-tu que la terre et le soleil, le ciel et la mer, les astres et la lune sont des substances divines dont l'éternité est le partage; qu'ainsi c'est une impiété semblable à celle des Géants, et digne des châtiments les plus terribles, d'oser par de vains arguments ébranler les voûtes du monde, éteindre ce soleil qui brille dans les cieux et soumettre à la destruction des êtres immortels.

Mais tous ces corps sont si éloignés d'avoir rien de commun avec la nature divine et si indignes d'être placés au rang des dieux, qu'ils sont propres au contraire à nous donner l'idée d'une matière brute et inanimée.

XLIX

DES DIEUX.

Refuse-toi aussi à croire que les dieux habitent aucune des régions du monde. Les dieux sont des substances déliées que les sens ne peuvent apercevoir, que l'âme elle-même saisit à peine. Si donc ils se dérobent au contact de nos mains, ils ne doivent toucher aucun des objets soumis à notre tact, puisqu'il est impossible de toucher à ce qui est *intangible* de sa nature. Leur séjour doit donc être bien différent du nôtre, et aussi subtil que leurs corps; vérité que je prouverai dans la suite avec plus d'étendue.

Dire que les dieux ont établi en notre faveur le bel ordre de la nature, que par conséquent nous devons bénir et croire immortel l'ouvrage de leurs mains, et que c'est un crime de saper par des discours audacieux les fondements de cet édifice indestructible que la sagesse divine a construit pour l'espèce humaine, de pareilles fables, ô Memmius! sont le comble de la folie. Quel bien notre reconnaissance pouvait-elle procurer à ces êtres immortels et fortunés, pour les déterminer à faire de nos plaisirs communs la fin de leurs travaux [1]? Tranquilles de toute éternité, quel nouvel intérêt, au bout d'un si grand nombre de siècles, aurait pu leur faire souhaiter de changer d'état? Le changement n'est désirable que pour ceux dont le sort est malheureux; mais des êtres qui, durant les siècles précédents, n'avaient jamais connu l'infortune, et dont la vie coulait dans une sérénité continuelle, qui aurait pu allumer en eux le désir de la nouveauté? Dira-t-on qu'ils languissaient dans les ténèbres et dans l'abattement, jusqu'au moment où l'on vit briller l'éclat de la nature naissante? Et nous-mêmes, était-ce un malheur pour nous de n'être pas nés? Quiconque est entré dans le séjour de la

1. L'épicurisme était incapable de s'élever à la conception platonicienne de la création par l'amour désintéressé.

vie doit désirer d'y rester, tant que la douce volupté l'y retient; mais à qui n'a jamais goûté le plaisir d'exister, qu'importe de n'être point venu au monde?

L

PESSIMISME, CONSÉQUENCE DE LA DOCTRINE ÉPICURIENNE.

Quand même je ne connaîtrais pas la nature des éléments, j'oserais assurer, à la simple vue du ciel et de la nature entière, qu'un tout aussi défectueux n'est point l'ouvrage de la Divinité.

D'abord ce globe qu'environne la voûte céleste est en grande partie occupé par des montagnes et des forêts abandonnées aux bêtes féroces, par des rochers stériles, d'immenses marais et la mer, dont les vastes circuits resserrent les continents. Presque deux parties de ce même globe nous sont interdites par des ardeurs brûlantes et les glaces continuelles qui les couvrent. Ce qui reste de terrain, la nature, abandonnée à elle-même, le hérisserait de ronces, si l'industrie humaine ne luttait sans cesse contre elles, si le besoin de vivre ne nous forçait à gémir sous de pénibles travaux, à déchirer la terre par l'empreinte du soc, à féconder la glèbe et à dompter le sol ingrat, pour exciter les germes qui ne peuvent d'eux-mêmes se développer et se montrer au jour. Encore trop souvent ces fruits conquis par tant de travaux, à peine en herbe ou en fleurs, sont brûlés par les chaleurs excessives, emportés par des orages subits, détruits par des gelées fréquentes, ou tourmentés par le souffle violent des aquilons. Et les bêtes féroces, ces cruels ennemis du genre humain, pourquoi la nature se plaît-elle à les multiplier et à les nourrir sur la terre et dans les ondes? Pourquoi chaque saison nous apporte-t-elle ses maladies? Pourquoi tant de funérailles prématurées?

Semblable au matelot que la tempête a jeté sur le rivage, l'enfant qui vient de naître est étendu à terre, nu, incapable de parler, dénué de tous les secours de la vie, dès le moment que la nature l'a arraché avec effort du sein maternel pour lui faire voir la lumière : il remplit de ses cris plaintifs le lieu de sa naissance, et il a raison sans doute, le

malheureux à qui il reste une si vaste carrière de maux à traverser. Au contraire, les troupeaux de toute espèce et les bêtes féroces croissent sans peine; ils n'ont besoin ni du hochet bruyant, ni du langage enfantin d'une nourrice caressante, ni de vêtements différents pour les différentes saisons. Il ne leur faut ni armes pour défendre leurs biens, ni forteresses pour les mettre à couvert, puisque la terre et la nature fournissent à chacun d'eux toutes choses en abondance.

LI

TOUT CORPS EST PÉRISSABLE.

Si la terre et l'eau, le souffle léger de l'air et la brûlante vapeur du feu sont soumis à la naissance et à la mort, le monde, qui est le résultat de ces quatre éléments, doit avoir la même destinée, puisque les parties ne peuvent naître et mourir sans que le tout partage le même sort. Ainsi, quand je vois les vastes membres du monde s'épuiser et se reproduire alternativement, je ne puis douter que le ciel et la terre n'aient eu un premier instant et ne doivent finir un jour.

Ne regarde pas, ô Memmius! comme une prétention hasardée d'avancer, comme je l'ai fait, que la terre et le feu soient mortels, l'air et l'eau sujets à périr, pour renaître et s'accroître de nouveau. D'abord une partie de la terre, brûlée par l'ardeur continuelle du soleil et foulée sans cesse aux pieds, se dissipe en tourbillons de poussière, nuages légers que le souffle des vents disperse dans les airs : la pluie résout en eau une partie des glèbes, et les rivages des fleuves sont sans cesse minés par le courant. Enfin tout corps qui en nourrit un autre de sa propre substance essuie des pertes nécessaires : donc, puisque la terre est à la fois la mère commune et le tombeau de tous les êtres, il faut que tour à tour elle s'épuise et se répare.

Que la mer, les fleuves et les fontaines se remplissent toujours de nouvelles ondes et se perpétuent par ce moyen, c'est ce que prouve l'immense quantité d'eau qui s'y précipite de toutes parts. Mais les pertes continuelles que fait l'eau l'empêchent d'être trop abondante : les vents, en la balayant de

leur souffle, le soleil, en la pompant de ses rayons, diminuent son volume. Une autre partie se répand dans l'intérieur de la terre, où elle se filtre, se dégage de ses sels, se replie sur elle-même, se rassemble à la source des fleuves, et, ainsi purifiée, coule sur la surface du globe, dans les endroits où la terre entr'ouverte facilite la trace liquide de ses pas.

Passons donc maintenant à l'air, qui éprouve à chaque instant des vicissitudes innombrables. C'est dans ce vaste océan que vont se perdre toutes les émanations des corps; et s'il ne leur restituait à son tour de nouvelles parties pour réparer leurs pertes, tout se dissoudrait et se changerait en air. Il ne cesse donc point d'être engendré par les corps et de s'y résoudre, puisque de tous les êtres s'échappent des émanations continuelles.

Enfin le soleil, cette source féconde de lumière, baigne sans cesse le ciel d'un éclat renaissant et alimente la lumière d'une lumière toujours nouvelle. Car ses rayons se perdent aussitôt qu'ils arrivent à leur destination : veux-tu en être convaincu? Lorsqu'un nuage se place devant le soleil et semble, par son interposition, couper ses rayons, leur partie inférieure est sur-le-champ perdue pour nous, et la terre se couvre d'ombre partout où se porte la nue; d'où il faut conclure que les corps ont toujours besoin d'un éclat nouveau, que chaque rayon meurt aussitôt après qu'il est né, et qu'il serait impossible d'apercevoir les objets, sans les écoulements continuels de la source du jour.

Nos flambeaux artificiels eux-mêmes, ces lampes suspendues, ces torches résineuses d'où s'échappent des tourbillons de flamme et de fumée, s'empressent de même, à l'aide de leurs feux tremblants, de fournir toujours une nouvelle lumière : leurs émissions ne sont jamais interrompues, tant est grande la rapidité avec laquelle tous leurs feux remplacent la lumière qui s'éteint par la formation subite d'une lumière nouvelle. Ainsi, bien loin de regarder le soleil, la lune et les étoiles comme des corps inaltérables, tu dois croire qu'ils ne nous éclairent que par des émissions successives, toujours perdues et toujours réitérées.

Enfin, ne vois-tu pas le temps triompher des pierres mêmes, les tours les plus hautes s'écrouler, les rochers se réduire en poudre, les temples et les statues des dieux s'af-

faisser et tomber en ruine, sans que la Divinité puisse leur faire franchir les bornes fixées par le destin, ni lutter elle-même contre les lois immuables de la nature? En un mot, ne voyons-nous pas tous les monuments humains céder à la destruction et tomber tout à coup, minés par la vieillesse, les cailloux rouler arrachés de la cime des monts, incapables de résister aux efforts violents d'une durée limitée? Car ils ne se détacheraient pas tout à coup et ne tomberaient pas en un moment, si depuis un nombre infini de siècles ils avaient soutenu tous les assauts du temps sans y avoir succombé.

Enfin, considère cette vaste enceinte qui embrasse de tous côtés la terre, ce ciel qui (suivant certains philosophes) enfante tous les êtres et les reçoit après leur dissolution; tout immense qu'il est, il a commencé et finira un jour, puisqu'un être ne peut en nourrir d'autres sans s'épuiser, ni les réunir à lui-même sans se réparer...

Je n'en doute pas, notre monde est nouveau; il est encore dans l'enfance, et son origine ne date pas de fort loin. Voilà pourquoi il y a des arts qu'on ne perfectionne et d'autres qu'on n'invente que d'aujourd'hui : c'est d'aujourd'hui que la navigation fait des progrès considérables; la science de l'harmonie est une découverte de nos jours. Enfin cette philosophie dont j'expose les principes n'est connue que depuis peu, et je suis le premier qui ait pu traiter ces matières dans la langue de ma patrie.

LII

FORMATION DES CORPS CÉLÈSTES PAR LA COMBINAISON DES ATOMES.

Maintenant, comment le concours fortuit des atomes a-t-il posé les fondements du ciel et de la terre, creusé l'abîme de l'Océan, réglé le cours du soleil et de la lune? C'est ce que je vais t'expliquer. Car, je le répète, ce n'est point par un effet de leur intelligence ni par réflexion que les éléments du monde se sont placés dans l'ordre où nous les voyons; ils n'ont point concerté entre eux les mouvements qu'ils voulaient se communiquer; mais, infinis en nombre, mus de mille façons diverses, soumis depuis des siècles innom-

brables à des impulsions étrangères, entraînés par leur propre pesanteur, après s'être rapprochés et réunis de toutes manières, après avoir tenté toutes les combinaisons possibles, à force de temps, d'assemblages et de mouvements, ils se sont coordonnés et ont formé de grandes masses, qui sont devenues pour ainsi dire la première ébauche de la terre, des mers, du ciel et des êtres animés.

On ne voyait pas encore dans les airs le char éclatant du soleil, ni les flambeaux du monde, ni la mer, ni le ciel, ni la terre, ni l'air, ni rien de semblable aux objets qui nous environnent, mais un assemblage orageux d'éléments confondus. Ensuite, quelques parties commencèrent à se dégager de cette masse, les atomes homogènes se rapprochèrent; le monde se développa, ses membres se formèrent, et ses immenses parties furent composées d'atomes de toute espèce. En effet, la discorde des éléments jetait trop de trouble et de confusion entre les intervalles, les directions, les liens, les pesanteurs, les forces impulsives, les combinaisons et les mouvements; la diversité de leurs formes, la variété de leurs figures, les empêchaient de rester ainsi unis et de se communiquer mutuellement des mouvements convenables : ainsi le ciel se sépara de la terre, la mer attira toutes les eaux dans ses réservoirs, et les feux éthérés allèrent briller à part dans toute leur pureté.

Alors parurent le soleil et la lune, ces deux globes qui roulent dans l'air entre le ciel et la terre : leurs éléments ne purent s'incorporer ni à ceux de la terre, ni à ceux de la matière éthérée, parce qu'ils n'étaient ni assez pesants pour se déposer dans la partie inférieure, ni assez légers pour s'élever à l'extrémité supérieure. Suspendus dans l'espace intermédiaire, ils se meuvent comme des corps vivants, comme des membres du monde. C'est ainsi que quelques-uns de nos membres demeurent immobiles dans leur poste, tandis que d'autres sont destinés à se mouvoir.

LIII

PREMIÈRES PRODUCTIONS DE LA TERRE.

Quels ont été les premiers essais de la terre naissante, les

premières productions qu'elle hasarda d'exposer à l'inconstance des airs et des vents?

D'abord, la terre revêtit les collines et les campagnes d'herbes et de verdure de toute espèce; les fleurs brillèrent parmi le gazon dans les vertes prairies; ensuite les arbres, animés par une séve abondante, élevèrent à l'envi leurs rameaux dans les airs. De même que les plumes, les poils et la soie sont les premières parties qui naissent aux volatiles et aux quadrupèdes, de même la terre, encore nouvelle, commença par produire des plantes et des arbrisseaux; ensuite elle créa toutes les espèces mortelles, avec une variété et et des combinaisons infinies : car certes les animaux ne sont pas tombés du ciel, et les habitants de la terre ne sont pas sortis de l'onde salée. Il faut donc que la terre ait reçu avec raison le nom de mère, puisque tout a été tiré de son sein. Aujourd'hui encore beaucoup d'êtres vivants se forment dans la terre à l'aide des pluies et de la chaleur du soleil. Est-il donc surprenant qu'un plus grand nombre d'animaux plus robustes en soient sortis dans le temps où la terre et l'air jouissaient de la vigueur du jeune âge?

LIV

SÉLECTION NATURELLE.

Dans ces premiers siècles, plusieurs espèces ont dû périr sans pouvoir se reproduire et se multiplier. En effet, tous les animaux actuellement existants ne se conservent que par la ruse, la force ou la légèreté dont ils ont été doués en naissant, excepté un certain nombre que nous avons pris sous notre protection, à cause de leur utilité. Les lions cruels et les autres bêtes féroces se défendent par la force, les renards par l'adresse, les cerfs par la fuite. Le chien fidèle et vigilant, les bêtes de somme, la brebis couverte de laine, le bœuf laborieux, sont des espèces confiées à notre garde. Ils évitaient les bêtes féroces, recherchaient la paix, et voulaient une nourriture abondante, acquise sans danger : nous la leur accordons, comme un salaire des services qu'ils nous rendent. Mais les animaux que la nature n'avait pas pourvus des qualités nécessaires pour vivre indépendants ou pour nous être de quelque utilité, pourquoi nous serions-nous chargés de

leur nourriture et de leur défense? Enchaînés par le malheur de leur destinée, il fallait qu'ils servissent de proie aux autres animaux, jusqu'à ce que la nature eût entièrement détruit leurs espèces.

LV

L'HUMANITÉ NAISSANTE ET SES PROGRÈS.

Les hommes de ce temps étaient beaucoup plus vigoureux que ceux d'aujourd'hui, parce que la terre, dont ils étaient les enfants, avait alors toute sa vigueur : la charpente de leurs os était plus vaste, plus solide, et le tissu de leurs nerfs et de leurs viscères plus robuste; ils n'étaient facilement affectés ni par le froid, ni par le chaud, ni par la nouveauté des aliments, ni par les attaques de la maladie. Ils survivaient à la révolution d'un grand nombre de lustres, errants par troupeaux, comme les bêtes. Personne ne savait encore parmi eux conduire la pénible charrue; ils ignoraient l'art de dompter les champs avec le fer, de confier de jeunes arbustes au sein de la terre, et de trancher avec la faux les vieux rameaux des grands arbres. Ce que le soleil et la pluie leur donnaient, ce que la terre produisait d'elle-même, suffisait pour apaiser leur faim. Les fleuves et les fontaines les invitaient à se désaltérer, comme aujourd'hui les torrents qui roulent du haut des monts semblent avertir au loin les bêtes féroces de venir y apaiser leur soif. La nuit, ils se retiraient dans les bois consacrés depuis aux Nymphes, dans ces asiles solitaires d'où sortaient des sources d'eaux vives.

Ils ne savaient pas encore traiter les métaux par le feu; ils ne connaissaient point l'usage des peaux, ni l'art de se revêtir de la dépouille des bêtes féroces. Les bois, les forêts et les cavités des montagnes étaient leur demeure ordinaire : forcés de chercher un asile contre les pluies et la fureur des vents, ils allaient se blottir parmi des broussailles. Incapables de s'occuper du bien commun, ils n'avaient institué entre eux ni lois ni rapports moraux. Chacun s'emparait du premier butin que lui offrait le hasard; la nature ne leur avait appris à vivre et à se conserver que pour eux-mêmes...

Pourvus de mains robustes et de pieds agiles, ils faisaient la guerre aux animaux sauvages, leur lançaient de loin des pierres, les attaquaient de près avec de pesantes massues, en massacraient un grand nombre, et s'enfuyaient dans leurs retraites à l'approche de quelques autres; quand la nuit les surprenait, ils étendaient à terre leurs membres nus, comme les sangliers couverts de soies, et s'enveloppaient de feuilles et de broussailles. On ne les voyait point, saisis de crainte, errer au milieu des ténèbres et chercher avec des cris lugubres le soleil dans les plaines; mais ils attendaient en silence, dans les bras du sommeil, que cet astre, reparaissant sur l'horizon, éclairât de nouveau le ciel de ses feux. Accoutumés dès l'enfance à la succession alternative du jour et de la nuit, ce n'était plus une merveille pour eux; ils ne craignaient point qu'une nuit éternelle régnât sur la terre, et leur dérobât pour toujours la lumière du soleil. Leur plus grande inquiétude était causée par les bêtes sauvages, dont les incursions troublaient leur sommeil et le leur rendaient souvent funeste : chassés de leur demeure, ils se réfugiaient dans les antres à l'approche de quelque énorme sanglier ou d'un lion furieux; et glacés d'effroi ils cédaient au milieu de la nuit leurs lits de feuillage à ces hôtes cruels.

Cependant la mort ne moissonnait guère plus de têtes dans ces premiers siècles qu'elle n'en moissonne aujourd'hui. Il est vrai qu'un plus grand nombre d'entre eux, surpris et déchirés par les bêtes féroces, leur donnaient un repas vivant; mais un même jour ne faisait pas périr des milliers d'hommes sous des drapeaux différents, mais la mer orageuse ne broyait pas contre les écueils navires et passagers. C'était alors la disette des vivres qui donnait la mort, comme l'abondance nous tue aujourd'hui : on s'empoisonnait par ignorance, nous nous empoisonnons à force d'art.

Enfin, lorsqu'on eut connu l'usage des cabanes, de la dépouille des bêtes et du feu, lorsque la femme se fut retirée à part avec l'époux qui s'était joint à elle, et que les parents virent autour d'eux une famille qui leur devait le jour, l'espèce humaine commença dès lors à s'amollir. Le feu rendit les corps plus sensibles au froid, la voûte des cieux ne fut plus un toit suffisant; les tendres caresses des enfants adoucirent sans peine le naturel farouche des pères. Alors

ceux dont les habitations se touchaient commencèrent à former entre eux des liaisons, convinrent de s'abstenir de l'injustice et de la violence, de protéger réciproquement les femmes et les enfants, faisant entendre dès lors même par leurs gestes et leurs sons inarticulés que la pitié est une justice due à la faiblesse. Cependant cet accord ne pouvait pas être général; mais le plus grand nombre et les plus raisonnables observèrent fidèlement les lois établies; sans cela le genre humain aurait été entièrement détruit et n'aurait pu se propager de race en race jusqu'à nos jours.

La nature apprit ensuite aux hommes à varier les inflexions de leurs voix, et le besoin assigna des noms à chaque chose : ainsi l'impuissance de se faire entendre par des bégayements inarticulés force les enfants à recourir aux gestes, en indiquant du doigt les objets présents. Car chacun a la conscience des facultés dont il peut faire usage : le taureau menace et frappe déjà des cornes avant qu'elles commencent à poindre sur son front; les nourrissons de la panthère et de la lionne se défendent avec leurs griffes, leurs pieds et leurs dents avant même d'en avoir; enfin nous voyons tous les petits des oiseaux se confier à leurs ailes naissantes et s'aider dans les airs d'un vol chancelant.

Penser qu'alors un seul homme imposa des noms aux objets et que les autres hommes apprirent de lui les premiers mots, c'est le comble de la folie; car, si les autres hommes n'avaient pas encore fait usage de paroles entre eux, comment en connaissait-on l'utilité? comment ce premier inventeur a-t-il pu faire entendre et adopter son projet?

Enfin, est-il donc si surprenant que, avec une voix et une langue, les hommes, suivant qu'ils étaient affectés des différents objets, les aient désignés par des paroles, quand nous voyons les animaux domestiques et les bêtes sauvages elles-mêmes faire entendre des sons différents, selon que la crainte, la douleur ou la joie se succèdent dans leurs âmes? C'est ce que l'expérience nous montre clairement. Quand l'énorme chienne des Molosses, dans le premier accès de sa fureur, montre sous ses lèvres mobiles et retirées deux redoutables rangées de dents, le son menaçant de sa voix diffère de celui qu'on entend lorsqu'elle fait retentir tous les lieux d'alentour de ses longs aboiements. Mais quand elle façonne de sa langue caressante les jeunes membres de ses petits, quand

elle les foule mollement aux pieds, les agace par des morsures innocentes, les happe doucement et sans appuyer la dent, le tendre murmure de sa voix ne ressemble ni aux hurlements plaintifs par lesquels elle déplore sa solitude, ni aux accents douloureux avec lesquels elle fuit en rampant le châtiment qui la menace. Enfin les volatiles, les oiseaux de toute espèce, l'épervier, l'orfraie, le plongeon qui cherche sa nourriture au fond de la mer, varient tous leurs cris selon les circonstances, surtout quand ils disputent leur subsistance ou qu'ils défendent leur proie. Il y en a même dont la voix rauque change avec les saisons : telles sont les corneilles vivaces et ces troupes de corbeaux dont les croassements annoncent et appellent, suivant l'opinion commune, les vents, la pluie et les orages. Si donc les différentes sensations des animaux leur font proférer des sons différents, tout muets qu'ils sont, combien n'est-il pas plus naturel que l'homme ait pu désigner les divers objets par des sons particuliers ?

Maintenant, ô Memmius ! pour prévenir une question que tu me fais peut-être intérieurement, sache que c'est la foudre qui a apporté le feu sur la terre, qu'elle est le foyer primitif de toutes les flammes dont nous jouissons. On voit souvent encore aujourd'hui des corps embrasés par les feux célestes, quand l'air orageux lance ses flammes sur la terre. Cependant, comme il arrive que des arbres touffus agités par les vents s'échauffent en heurtant les branches d'arbres voisins, au point que le choc, devenant plus fort, fait jaillir des étincelles et quelquefois des feux ardents au milieu de ce frottement mutuel des rameaux, on peut assigner au feu ces deux origines.

Ensuite les hommes, voyant les rayons du soleil adoucir et mûrir toutes les productions terrestres, essayèrent de cuire et d'amollir leurs aliments par l'action de la flamme ; et ceux dont le génie était plus inventif et l'esprit plus pénétrant, introduisaient tous les jours, par le moyen du feu, de nouveaux changements dans la nourriture et l'ancienne manière de vivre.

Alors les rois commencèrent à bâtir des villes et à construire des forteresses pour y trouver leur défense et leur asile ; ce furent eux qui réglèrent le partage des troupeaux et des terres, à proportion de la beauté, de la force du corps et des qualités de l'esprit : car ces avantages naturels étaient

les premières distinctions. On imagina ensuite la richesse, on découvrit l'or, qui ôta sans peine à la force et à la beauté leur prééminence : car la force et la beauté vont d'elles-mêmes grossir la cour des riches.

Si l'on se conduisait par les conseils de la raison, la suprême richesse serait la modération et l'égalité d'âme, car on ne manque jamais quand on désire peu. Mais les hommes ont voulu se rendre puissants et illustres, pour établir leur fortune sur des fondements solides, et mener ainsi une vie tranquille au sein de l'opulence. Vains efforts ! Le concours de ceux qui aspirent à la grandeur en a rendu la route périlleuse, et, s'ils arrivent au faîte, l'envie, comme la foudre, les précipite souvent dans les horreurs d'une mort humiliante.

Ainsi, après le meurtre des rois, les débris des trônes et des sceptres, autrefois l'objet de tant de respects, demeuraient confondus dans la poussière ; les pieds des peuples foulaient ces ornements superbes, qui, arrachés de la tête des princes et souillés de sang, regrettaient leur ancienne place ; car on écrase avec joie ce qu'on a adoré avec crainte. L'autorité retourna donc alors au peuple et à la multitude ; comme chacun voulait commander et s'ériger en souverain, on choisit parmi eux un certain nombre de magistrats, on institua des lois, auxquelles on se soumit volontairement ; car les hommes, las de vivre sous l'empire de la violence, épuisés d'ailleurs par les inimitiés particulières, eurent moins de peine à recevoir le frein des lois et de la justice ; et comme le ressentiment portait la vengeance plus loin que les lois ne le permettent aujourd'hui, ils s'ennuyèrent de cet état de violence et d'anarchie : de là cette crainte d'être puni qui empoisonne tous les plaisirs de la vie. L'homme injuste et violent s'enlace lui-même dans ses propres filets ; l'iniquité retombe presque toujours sur son auteur, et il n'y a plus de paix ni de tranquillité pour celui qui a violé le pacte social. Quand même il se serait caché aux dieux et aux hommes, il doit être dans des alarmes continuelles que son délit ne soit découvert ; car on dit qu'il s'est trouvé bien des gens qui, en songe ou dans le délire de la maladie, se sont souvent accusés eux-mêmes, et ont révélé des crimes qui avaient été tenus secrets pendant longtemps.

Maintenant quelle cause a répandu chez tous les peuples

de la terre la croyance de l'existence des dieux, a rempli les villes d'autels, a institué les cérémonies religieuses, ces pompes augustes partout en usage aujourd'hui, et qui précèdent toutes les entreprises importantes? Quelle est aussi l'origine de ces sombres terreurs dont les mortels sont pénétrés, qui tous les jours élèvent de nouveaux temples sur toute la face de la terre et instituent des fêtes en l'honneur des immortels? C'est ce qu'il n'est pas difficile d'expliquer.

Dès ces premiers temps, les hommes voyaient, même en veillant, des simulacres surnaturels, que l'illusion du sommeil exagérait encore à leur imagination. D'un autre côté, les hommes, en remarquant l'ordre constant et régulier du ciel et le retour périodique des saisons, ne pouvaient pénétrer les causes de ces phénomènes; ils n'avaient d'autre ressource que d'attribuer tous ces effets aux dieux, et d'en faire les arbitres souverains de la nature. Ils placèrent la demeure et le palais des immortels dans les cieux, parce que c'est là que le soleil et la lune paraissent faire leur révolution, parce que de là nous viennent le jour et la nuit, et les flambeaux errants qui brillent dans les ténèbres, les feux volants, les nuages, la rosée, les pluies, la neige, les vents, la foudre, la grêle et le tonnerre rapide au murmure menaçant. Hommes infortunés d'avoir attribué tous ces effets à la divinité et de l'avoir armée d'un courroux inflexible! Que de gémissements il leur en a dès lors coûté! Que de plaies ils nous ont faites! Quelle source de larmes ils ont ouverte à nos descendants!

La piété ne consiste pas à se tourner souvent, la tête voilée, devant une pierre, à fréquenter tous les temples, à se prosterner contre terre, à élever ses mains vers les statues des dieux, à inonder les autels du sang des animaux, à enchaîner les vœux aux vœux, mais bien plutôt à regarder tous les événements d'un œil tranquille. En effet, quand on contemple au-dessus de sa tête ces immenses voûtes du monde et ces étoiles qui brillent dans l'azur éthéré, quand on réfléchit sur le cours réglé du soleil et de la lune, alors une inquiétude que les autres maux de la vie semblaient avoir étouffée se réveille tout à coup au fond des cœurs; on se demande s'il n'y aurait pas quelque divinité toute-puissante qui mût à son gré ces globes éclatants. L'ignorance des causes rend l'esprit perplexe et vacillant : on recherche si

le monde a eu une origine, s'il doit avoir une fin, jusqu'à quand il pourra supporter la fatigue continuelle d'un mouvement journalier, ou si, assuré par les dieux de l'immortalité, il pourra pendant une infinité de siècles braver les efforts puissants d'une éternelle durée.

Mais, outre cela, quel est le cœur qui ne soit pas troublé par la crainte des dieux? Quel est l'homme dont les membres glacés d'effroi ne se traînent, pour ainsi dire, en rampant, lorsque la terre embrasée tremble sous les coups redoublés de la foudre, lorsqu'un murmure épouvantable parcourt tout le ciel? Les peuples et les nations ne sont-ils pas consternés, et le superbe despote, frappé de crainte, n'embrasse-t-il pas étroitement les statues de ses dieux, tremblant que le moment redoutable ne soit arrivé d'expier ses actions criminelles, ses ordres tyranniques? Et quand les vents impétueux, déchaînés sur les flots, balayent devant eux le commandant de la flotte avec ses légions et ses éléphants, ne tâche-t-il pas d'apaiser la Divinité par ses vœux, et d'obtenir à force de prières des vents plus favorables? Mais en vain : emporté par un tourbillon violent, il n'en trouve pas moins la mort au milieu des écueils; tant il est vrai qu'une certaine force secrète se joue des événements humains et paraît se plaire à fouler aux pieds la hache et les faisceaux! Enfin, quand la terre entière vacille sous nos pieds, quand les villes ébranlées s'écroulent ou menacent ruine, est-il surprenant que l'homme, plein de mépris pour sa faiblesse, reconnaisse une puissance supérieure, une force surnaturelle et divine qui règle à son gré l'univers?

Au reste, l'or et l'argent, l'airain, le fer et le plomb ont été découverts quand le feu eut consumé de vastes forêts sur les montagnes, soit par la chute de la foudre, soit que les hommes, en combattant dans les bois, employassent la flamme pour effrayer leurs ennemis; soit qu'engagés par la bonté du sol, ils voulussent convertir les forêts en terres labourables ou en prairies; soit enfin pour détruire plus facilement les bêtes féroces et s'enrichir de leurs dépouilles; car on se servait pour la chasse de fossés et de feux, avant d'entourer les bois de filets et de les battre avec une meute. Quoi qu'il en soit, quelle qu'ait été la cause de l'incendie, quand la flamme pétillante eut dévoré les forêts jusqu'à la racine et cuit la terre par son ardeur, des ruisseaux d'or et

d'argent, d'airain et de plomb, après avoir coulé dans les veines brûlantes du globe, se rassemblèrent dans les cavités, et, s'y étant durcis et consolidés, on les vit briller ensuite au sein de la terre, et on les recueillit avec soin à cause de leur éclat et de leur beauté. On remarqua qu'ils avaient la même forme que les cavités d'où on les tirait, ce qui fit conjecturer qu'on pouvait, en les fondant au feu, leur faire prendre toutes les formes et les figures possibles, et, en les frappant, les étendre, les amincir et les armer même d'une pointe aiguë : on vit qu'alors ils étaient propres à faire des armes, à couper des forêts, à polir et à façonner les matériaux, à équarrir les poutres, à percer, à excaver, à creuser. On voulut d'abord employer l'or et l'argent aux mêmes usages que l'airain; mais on ne put y réussir : ces deux métaux n'avaient pas assez de consistance et ne pouvaient résister à la fatigue. Aussi l'airain fut-il préféré dans ces premiers temps, et l'or, dont la pointe s'émoussait trop facilement, fut négligé comme un métal inutile : aujourd'hui c'est l'airain qu'on dédaigne, et l'or s'est emparé de toute la considération. Ainsi la révolution des siècles change le sort de tous les êtres. On méprise ce qu'on estimait, on attache de la valeur à ce qu'on dédaignait, on le désire de plus en plus; il devient l'objet de tous les éloges, il tient le premier rang aux yeux des humains.

Tu es maintenant à portée de deviner par toi-même comment on découvrit l'usage du fer. Les premières armes étaient les ongles, les mains, les dents, les pierres et les branches d'arbres; ensuite la flamme et le feu, quand ils eurent été trouvés. Ce ne fut que longtemps après qu'on connut les propriétés du fer et de l'airain; mais l'usage de l'airain précéda celui du fer, parce qu'il était plus aisé à travailler et plus commun. C'était avec l'airain qu'on labourait la terre, avec l'airain qu'on livrait les combats, qu'on semait la mort et qu'on s'emparait des troupeaux et des champs. Nu et sans défense, pouvait-on résister à des gens armés? Insensiblement le fer se convertit en épée, la faux d'airain fut rejetée avec mépris : ce fut avec le fer qu'on déchira le sol et qu'on décida le sol incertain des batailles.

On imagina de presser les flancs du coursier et de régler ses mouvements avec les rênes, en combattant de la main droite, avant d'affronter les hasards de la guerre sur un

char à deux chevaux; et cette dernière invention précéda l'attelage de quatre coursiers et l'usage des chars armés de faux. Ensuite le Carthaginois apprit au monstrueux quadrupède dont le dos porte des tours et dont la trompe se replie comme un serpent, à supporter les blessures et à répandre le trouble dans les armées. Ainsi la discorde sanguinaire inventa l'un après l'autre les moyens de destruction en ajoutant chaque jour un surcroît d'horreur à la guerre...

On nouait les vêtements avant d'en faire des tissus; l'art du tisserand suivit la découverte du fer : c'était avec le fer seul qu'on pouvait se procurer des instruments aussi délicats que la marche, le fuseau, la navette et la lame.

La nature força les hommes à travailler la laine avant qu'ils la livrassent aux femmes, parce que les hommes sont plus industrieux et plus propres à exceller dans les arts; mais le mâle laboureur leur en ayant fait un crime, ils abandonnèrent cette occupation aux mains des femmes, et gardèrent pour eux les travaux les plus pénibles, les exercices les plus propres à endurcir et à fortifier leurs membres. Ce fut encore la nature elle-même qui apprit aux hommes l'art de planter et de greffer, en leur montrant les graines et les glands, qui, chacun dans sa saison, produisaient sous les arbres d'où ils étaient tombés un nouvel essaim d'arbustes. Ce fut sur ce modèle qu'ils essayèrent d'insérer dans les rameaux des rejetons d'une nature différente et de planter de nouveaux arbustes dans les champs. Ils faisaient ainsi tous les jours de nouvelles tentatives sur la culture des terres, et voyaient les fruits les plus sauvages s'adoucir avec des soins et de tendres ménagements. Ils forcèrent les forêts de se reculer de plus en plus sur la cime des monts et de céder à la culture les lieux inférieurs, afin que les collines et les plaines ne fussent plus occupées que par les prairies, les lacs, les ruisseaux, les moissons et les vignobles, au milieu desquels serpentaient de longues rangées d'oliviers, dirigées dans toute l'étendue des collines, des monticules et des plaines. Ainsi nous voyons encore aujourd'hui les campagnes coupées ou bordées d'arbres fruitiers offrir à l'œil une variété agréable.

On imitait avec la voix le gazouillement des oiseaux longtemps avant que des vers harmonieux, soutenus des charmes de la mélodie, flattassent les oreilles. Le sifflement des zé-

phyrs dans le creux des roseaux apprit d'abord aux hommes à enfler un chalumeau champêtre. Insensiblement la flûte, animée par des doigts agiles et accompagnée de la voix, fit entendre ses douces plaintes; c'est dans les forêts écartées qu'elle fut découverte, dans les bois, dans les solitudes, et on la doit aux doux loisirs des bergers. Ainsi le temps donne peu à peu naissance aux différents arts, et le génie les perfectionne. Ces amusements innocents charmaient leurs ennuis à la suite d'un repas frugal, dans ces moments où le repos est délicieux. Souvent même, étendus en cercle sur un doux gazon, au bord d'un ruisseau, à l'ombre d'un arbre élevé, ils se procuraient à peu de frais des plaisirs simples et purs, surtout dans la riante saison, quand le printemps émaillait la verdure des prairies de l'éclat des fleurs. Alors, au milieu des ris, des jeux, des doux propos, leur muse agreste prenait son essor; la gaieté leur inspirait d'orner leurs têtes et leurs épaules de couronnes de fleurs et de guirlandes de feuillages, et leurs pieds rustiques frappaient lourdement, sans souplesse et sans mesure, cette terre, leur mère commune. De là naissaient des rires et une joie innocente, parce que la nouveauté de ces plaisirs les rendait plus piquants. Ceux qui ne pouvaient dormir se consolaient de l'insomnie en pliant leur voix à des accents variés ou en promenant leurs lèvres serrées sur des chalumeaux; tels sont encore aujourd'hui nos amusements pendant la veillée. Nous connaissons les règles de l'harmonie; mais avec plus de ressources nous ne sommes pas plus heureux que ces anciens habitants des forêts, tous enfants de la terre.

Car le bien présent obtient la préférence, si nous n'avions rien connu de supérieur auparavant; mais une nouvelle découverte fait tort aux anciennes et change entièrement nos goûts. Ainsi nous avons dédaigné le gland, nous avons renoncé à ces simples couches de feuilles et de gazon; les dépouilles des bêtes féroces sont tombées même dans le mépris. Cependant je ne doute pas que l'inventeur de ce vêtement grossier n'ait été l'objet de la jalousie générale, que les autres hommes ne l'aient fait périr en trahison et n'aient partagé entre eux sa dépouille sanglante sans en jouir eux-mêmes.

C'étaient donc jadis de simples peaux, c'est aujourd'hui l'or et la pourpre qui sont devenus l'objet de nos soucis et

de nos combats. Aussi sommes-nous plus coupables, à mon sens, que ces enfants de la terre : ils étaient nus; la toison des animaux leur était nécessaire contre le froid ; mais nous, quel besoin avons-nous de l'or, de la pourpre et des riches broderies, quand nous sommes à l'abri sous une étoffe commune? Ainsi l'homme se tourmente et s'épuise en vain; il consume ses jours dans des soins superflus, parce qu'il ne met point de bornes à sa cupidité, parce qu'il ne connait pas les limites au delà desquelles le véritable plaisir ne croît plus. Voilà ce qui a rendu peu à peu la vie humaine si orageuse, et suscité tant de guerres cruelles qui bouleversent la société.

Le soleil et la lune, ces deux globes éclatants qui promènent alternativement leur lumière dans le riche palais des cieux, ont fait connaître aux hommes la vicissitude constante des saisons et l'ordre invariable qui règne dans la nature.

Déjà l'homme vivait sous l'abri de ses tours et de ses forteresses. La terre était divisée entre ses habitants, la culture florissante, la mer couverte de voiles innombrables, les nations unies d'intérêts et liées par des traités, lorsque les poëtes, par leurs chants, transmirent les événements à la postérité : l'invention de l'écriture est peu antérieure à cette époque. Voilà pourquoi il ne nous reste de ces anciens temps d'autres traces que celles que la raison peut entrevoir confusément.

La navigation, l'agriculture, l'architecture, la jurisprudence, l'art de forger les armes, de construire les chemins, de préparer les étoffes, les autres inventions de ce genre, les arts même de pur agrément, comme la poésie, la peinture, la sculpture, ont été le fruit tardif du besoin, de l'activité et de l'expérience. Ainsi le temps amène pas à pas les découvertes, l'industrie en accélère les progrès, et le génie y porte sans cesse un nouveau jour, jusqu'à ce qu'elles aient atteint leur dernier degré de perfection.

LVI

ÉPICURE LIBÉRATEUR DE L'AME HUMAINE [1].

C'est Athènes, cette ville fameuse, qui la première fit con-

1. LUCRÈCE, *De nat. rer.* l. VI, *init.*, trad. Lagrange revue par M. Blanchet.

naître les moissons aux mortels infortunés ; c'est elle qui leur procura une vie nouvelle sous l'empire des lois ; c'est elle enfin qui leur fournit des consolations contre les malheurs de la vie, en donnant le jour à cet illustre sage dont la bouche fut l'organe de la vérité, dont les découvertes divines, répandues dans l'univers, ont porté la gloire, victorieuse du trépas, jusqu'au plus haut des cieux.

Ce grand homme, considérant que les mortels, avec la plupart des ressources qu'exigent le besoin et la conservation, avec des richesses, des honneurs, de la réputation, des enfants bien nés, n'en étaient pas moins la proie de chagrins intérieurs, qu'ils gémissaient comme des esclaves dans les fers, comprit que tout le mal venait du vase même qui, étant vicié, corrompt et aigrit ce qu'on y verse de plus précieux, soit que, perméable et privé de fond, il reçoive toujours sans jamais se remplir, soit que, intérieurement souillé, il infecte de son noir poison tout ce qu'il renferme.

Il commença donc par purifier le cœur humain en y versant la vérité ; il mit des bornes à ses désirs et à ses alarmes, lui fit connaître la nature de ce bien suprême auquel nous aspirons tous, la voie la plus facile et la plus courte pour y parvenir : il lui apprit quels sont les maux auxquels le pouvoir irrésistible de la nature assujettit tous les mortels, et qui viennent assaillir l'homme, ou par une irruption fortuite, ou par un effet nécessaire des dispositions de la nature ; il lui apprit de quel côté l'âme doit se mettre en défense contre leurs assauts, et combien sont vaines ces sombres inquiétudes qu'elle nourrit trop souvent au fond d'elle-même. Car si les enfants s'effrayent de tout pendant la nuit, nous-mêmes, en plein jour, nous sommes les jouets de terreurs aussi frivoles. Ce qu'il faut pour dissiper ces craintes et ces ténèbres, ce ne sont pas les rayons du soleil et de la lumière du jour, mais l'étude réfléchie de la nature : livrons-nous-y donc, ô Memmius !

EXTRAITS DE CICÉRON RELATIFS A L'ÉPICURISME

I. — *DE FINIBUS* (l. III, V).

LES DEUX PREMIERS LIVRES DU *DE FINIBUS* APPRÉCIÉS PAR CICÉRON.

Je crois, Brutus, que la volupté, si elle plaidait elle-même sa cause, et n'avait pas de si opiniâtres défenseurs, ne pourrait s'empêcher de céder, convaincue par mon dernier livre, à une rivale qui doit l'emporter sur elle. Sans doute elle rougirait de disputer davantage contre la vertu, de préférer ce qui n'est qu'agréable à ce qui est honnête, et de soutenir que la sensualité des plaisirs du corps est préférable à la dignité et à la force d'âme. Renvoyons-la donc, en lui ordonnant de se tenir dans ses bornes, de peur que, par ses charmes et par ses illusions, elle ne nous trouble dans une discussion si importante et si grave...

Tous ces entretiens sur la volupté ne demandent point beaucoup de finesse ni de profondeur; car ceux qui en soutiennent la cause ne sont ni bien subtils, ni bien exercés à la dispute; et ceux qui les combattent n'ont pas une grande peine à les vaincre. Épicure même dit qu'il ne faut point disputer de la volupté, parce que c'est aux sens à en juger; et qu'au lieu de s'amuser à la prouver, il ne faut que nous indiquer son existence. Voilà pourquoi la dispute entre Torquatus et moi a été toute simple. Il n'a rien dit d'obscur, rien d'embarrassé; et il me semble qu'il n'y a pas eu moins de clarté dans ma réponse [1].

LES ÊTRES NE TENDENT PAS PRIMITIVEMENT AU PLAISIR, MAIS A LA CONSERVATION DE L'ÊTRE. [2]

Les uns prétendent que les premiers mouvements de la

1. *De Finibus*, l. III, *init.* Trad. Le Clerc.
2. Cf. *De Finibus*, l. II, ch. XI.

nature en nous sont le désir de la volupté et l'aversion de la douleur; les autres disent qu'elle nous porte à désirer d'être sans douleur, et à craindre la douleur; et les autres commencent par ce qu'ils appellent les premiers biens de la nature...

De ces trois principes, il faut qu'il y en ait un par lequel la nature nous porte à désirer et à rejeter, et il ne peut y en avoir aucun autre; il est donc nécessaire que tout ce que nous avons à faire ou à éviter dans la vie se rapporte à quelqu'un des trois, et qu'ainsi la prudence, que nous avons dit être l'art de vivre, s'exerce sur quelqu'un de ces principes, pour en faire le fondement de toute sa conduite...

Qu'il nous suffise de savoir aujourd'hui qu'il faut exclure du souverain bien la volupté, puisque nous sommes nés pour quelque chose de plus grand, comme nous verrons bientôt, et en exclure pareillement l'absence de la douleur, qu'on peut juger de même... De quelque manière qu'on établisse le souverain bien, dès qu'on le sépare de l'honnête, on ôte tout appui au devoir, à la vertu, à l'amitié.

Comme nous avons parcouru toutes les opinions sur le souverain bien, il faut nécessairement que, toutes les autres étant rejetées, celle des anciens, que je propose, soit la véritable.

Je partirai donc de leur principe, comme ont fait les stoïciens. Tout animal, dès qu'il est né, tend à sa conservation, parce que le premier désir que lui inspire la nature est de se conserver et de se maintenir dans le meilleur état où, selon sa nature, il puisse être. Ce sentiment, ou ce mouvement, quel qu'il soit, n'est d'abord en lui qu'obscur et confus; car il ne sait encore ni ce qu'il est, ni ce qu'il peut, ni ce qu'est sa propre nature. Quand il est un peu plus avancé, et qu'il est enfin capable de voir ce qui a quelque rapport avec lui, il vient alors à faire insensiblement de nouveaux progrès, à se connaître lui-même, et à connaître pourquoi le premier désir dont nous parlions lui a été donné; de sorte que, ce premier désir se développant en lui, il commence et à désirer ce qu'il sent être propre à sa nature, et à rejeter ce qui y est contraire. Ainsi, ce que tout animal désire consiste dans ce qui est convenable à sa nature. Son principal objet, son bien souverain doit donc être de vivre dans l'état de la plus grande perfection où il puisse être confor-

mément à sa nature. Or, chaque animal a sa nature qui lui est propre; il faut nécessairement que chaque animal tende à la perfection de sa propre nature, et que rien n'empêche qu'en cela il n'y ait quelque chose de commun entre les hommes et le reste des animaux, puisque la nature est commune entre eux. Mais ce qui doit faire en eux le but et le principal objet de la nature est distinct et partagé entre toutes les différentes espèces d'animaux, suivant ce que la nature particulière de chacune les porte à désirer. Ainsi, quand nous disons que le principal objet de tous les animaux est de vivre selon la nature, cela ne doit pas s'entendre comme si nous disions qu'ils n'ont tous que le même objet principal. Mais comme, lorsqu'on dit que le but commun de tous les arts est de s'exercer sur quelque connaissance, cela n'empêche pas que chaque art n'ait une connaissance qui lui soit propre : aussi, quand on dit que l'objet commun et général de tous les animaux est de vivre selon la nature, il ne faut pas en tirer cette conséquence que la même nature, qui est en cela commune à tous, ne soit d'ailleurs différente entre toutes les différentes espèces.

Le but principal que nous attribuons ainsi à toutes sortes d'animaux n'est pas même tellement renfermé dans les animaux, qu'il ne soit général à tout ce que la nature produit, augmente et conserve, puisque nous voyons que toutes les plantes font en quelque sorte d'elles-mêmes tout ce qu'il faut pour vivre, pour croître et pour parvenir, chacune dans leur genre, au meilleur état où elles puissent être. Je ne fais donc point difficulté de comprendre tout sous une même proposition, et de dire que toute la nature tend à sa conservation ; que ce qu'elle se propose comme sa fin principale, c'est de se maintenir dans l'état le plus convenable à son genre; qu'ainsi le but de toutes les choses auxquelles elle a donné quelque sorte de vie est semblable en toutes, quoiqu'il ne soit pas le même; et que, par conséquent, le souverain bien de l'homme doit être de vivre selon la nature, c'est-à-dire selon la nature de l'homme, parfaite, entière, absolue [1].

---

1. *De Finibus*, l. V, ch. XII–V.

II. — LES TUSCULANES.

LA DOULEUR D'APRÈS ARISTIPPE ET ÉPICURE.

Premièrement, parlons des philosophes qui ont marqué ici de la faiblesse. Il y en a eu plusieurs, et de sectes différentes. A la tête de tous, soit pour l'ancienneté, soit pour l'autorité, est Aristippe, disciple de Socrate. Il a bien osé dire que la douleur était le souverain mal. Épicure s'est aisément prêté à cette opinion lâche et féminine. Après lui est venu Hiéronyme le Rhodien, qui a dit que le souverain bien était de vivre sans douleur : tant il a cru la douleur un grand mal. Tous les autres, excepté Zénon, Ariston et Pyrrhon, disent comme vous qu'effectivement la douleur est un mal, mais qu'il y en a de plus grands. Ainsi cette opinion que la douleur est le plus grand des maux, quoique la nature elle-même, quoique toute âme généreuse la désavoue, est cependant une opinion enseignée depuis tant de siècles, et par des philosophes, les précepteurs du genre humain! Avec de telles maximes, qui croira que le devoir, la vertu, la gloire méritent qu'on s'expose à quelque douleur corporelle? Ou plutôt, à quelle infamie se refusera-t-on pour éviter ce qu'on croit le souverain mal? Mais d'ailleurs, sur ce principe, quel homme ne serait à plaindre? Car, ou l'on souffre actuellement de vives douleurs, ou l'on a toujours à craindre qu'il n'en survienne. Personne donc dans aucun temps ne peut être heureux. Un homme parfaitement heureux, selon Métrodore, c'est celui « qui se porte bien et qui a la certitude de se porter toujours bien. » Mais cette certitude, quelqu'un peut-il l'avoir?

Quant à Épicure, je crois qu'il a voulu plaisanter. « Qu'un sage soit au milieu des flammes, ou sur la roue, » dit-il quelque part; et peut-être vous attendez-vous qu'il ajoute : « il l'endurera avec patience, il ne succombera point à ses douleurs. » Par Hercule, ce serait beaucoup, et l'on ne demanderait rien de plus à cet Hercule même par qui je viens de jurer. Mais pour Épicure, ce grand ennemi de la mollesse, cet homme si austère, ce n'est point assez. « Jusque dans le taureau de Phalaris, un sage dira : Que ceci est agréable! Que j'en suis peu ému! » Agréable! trouver cela

indifférent, ce serait trop peu ! Mais ceux mêmes qui nient que la douleur soit un mal ne vont point jusqu'à dire que, d'être à la torture, ce soit quelque chose d'agréable. Ils disent que cela est fâcheux, pénible, haïssable ; que la nature y répugne, mais non pas que ce soit un mal. Et lui, dans la persuasion où il est que la douleur n'est pas seulement un mal, mais le plus grand des maux, il ne laisse pas de vouloir qu'un sage la trouve agréable.

Je n'en exige pas tant de vous. Laissons ce voluptueux tenir dans le taureau de Phalaris le langage qu'il tiendrait dans un lit mollet. Pour moi, je ne crois point la sagesse capable d'un si grand effort. C'est remplir son devoir que de marquer du courage en pareil cas ; mais de la joie, n'allons pas si loin [1].

LA DOULEUR SE DÉTRUIT ELLE-MÊME.

Voici ce que vous apprendrez d'Epicure, le meilleur homme du monde, et qui vous dira tout ce qu'il sait de mieux. « Regardez, dit-il, la douleur comme rien. » Et qui parle ainsi ? un homme persuadé que la douleur est le plus grand des maux. J'y trouve quelque contradiction ; mais écoutons. « Une douleur extrême, continue-t-il, est nécessairement courte. » Répétez un peu, car je n'entends pas bien ici ce que c'est qu'extrême et court. « J'appelle extrême ce qu'il y a de plus violent, et court, ce qui dure très-peu. Or je méprise une douleur violente dont un court espace de temps me délivrera presque avant qu'elle soit venue. » Mais si c'est une douleur comparable à celle de Philoctète ? Elle me paraît bien vive, mais non pas extrême : car il ne souffre que d'un pied. Les yeux, la tête, les côtés, les poumons, tout le reste se porte bien. Ainsi sa douleur n'est pas extrême, à beaucoup près. « Et dans une douleur de longue durée, conclut Epicure, il y a moins de peine que de plaisir. » Je n'ose dire qu'un si grand homme n'a su ce qu'il disait : mais ce que j'en pense, c'est qu'il se moquait de nous. Une douleur peut très-bien, ce me semble, être des plus violentes, et n'être pas courte. Je l'appellerai extrême, quand

1. *Tusculanes*, l. II, ch. VI, VII, trad. Bouhier.

même il y en aurait une autre dont la violence irait à dix atomes de plus. Quantité d'honnêtes gens, que je pourrais nommer, sont depuis plusieurs années horriblement tourmentés de la goutte. Mais telle a été l'adresse d'Épicure, qu'il n'a fixé ni grandeur ni durée : en sorte qu'on ne sait ni ce que c'est qu'extrême à l'égard de la douleur, ni ce que c'est que court à l'égard du temps. Ainsi laissons ce diseur de riens : et quoique lui-même, tourmenté de la colique et de la strangurie tout à la fois, ait donné quelques signes de courage, avouons qu'un homme persuadé que la douleur est de tous les maux le plus grand n'est pas propre à nous enseigner l'art de la supporter. Adressons-nous donc ailleurs, et donnons la préférence, comme il est juste, à ceux qui comptent l'honnête pour le souverain bien et le honteux pour le souverain mal[1].

REMÈDES D'EPICURE CONTRE LE CHAGRIN.

J'aurai quelque chose de mieux encore à dire là-dessus, après avoir examiné le sentiment d'Epicure, qui prétend qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de ne pas s'affliger dès qu'il s'imagine sentir quelque mal, soit que ce mal ait été prévu, ou qu'il soit même invétéré. Car, à son avis, ni le temps ne diminue le mal, ni l'attente ne le rend plus léger; et c'est une folie d'envisager des maux qui peut-être n'arriveront point : ils sont bien assez tristes quand ils sont venus, et penser sans cesse qu'ils peuvent arriver, c'est se condamner à un malheur continuel; si, au contraire, ils ne doivent pas arriver, pourquoi les sentir d'avance volontairement, et passer ainsi la vie à s'attrister, soit du mal présent, soit de celui qu'on se met devant les yeux?

Pour bannir le chagrin, il faut deux choses, selon lui : écarter toute idée fâcheuse, et nous rappeler des idées riantes. Car il croit que l'âme peut obéir à la raison et se laisser conduire par elle. Or, elle nous défend d'envisager aucun objet fâcheux; elle nous arrache à toute pensée triste : et, après nous avoir tirés de là, elle nous offre l'image du plaisir; elle nous invite à nous en occuper entièrement,

---

1. *Tusculanes*, II, 19.

parce que le sage doit sans cesse, dit Épicure, se partager entre le souvenir des plaisirs qu'il a goûtés et l'espérance de ceux qu'il attend. Voilà ce que pensent ses disciples. Je m'explique à ma façon : eux à la leur; mais il s'agit de leur opinion, et non de leurs termes.

Premièrement, ils ont tort de blâmer la prévoyance de l'avenir. Rien n'est plus propre à émousser la pointe de l'affliction, que de penser sans cesse qu'il n'y a rien qui ne puisse arriver, que de méditer sur la condition de l'humanité, et sur la nécessité d'obéir à la loi que nous avons reçue avec la vie ; l'effet de ces réflexions est moins de nous causer de la tristesse que de nous en préserver. Car de penser sérieusement à la nature des choses, aux vicissitudes de la vie et à la faiblesse de l'homme, ce n'est point s'attrister, c'est remplir les véritables fonctions de la sagesse. Par là on atteint au vrai but de la philosophie, qui est de réfléchir sur les choses humaines, et l'on se ménage trois moyens de consolation dans l'adversité. Car en premier lieu, on se met bien dans l'esprit que toutes choses peuvent arriver; et il n'y a point de réflexion plus capable que celle-là d'amortir le coup de l'adversité. Secondement, on s'accoutume à prendre en patience les disgrâces humaines. On reconnaît enfin qu'il n'y a de vrai mal pour l'homme que celui qu'il doit raisonnablement se reprocher, et qu'il n'a point de reproches à se faire, lorsqu'il essuie une infortune dont il n'a pu se garantir.

Quant au conseil que nous donne Epicure d'écarter toute idée fâcheuse, il est nul. Au moment où notre cœur est dévoré par quelque chose qui nous paraît un mal, nous ne sommes pas maîtres de nous le cacher ni de l'oublier. Ce sont des traits qui nous percent jusqu'au vif; c'est un feu qui nous consume, et qui ne nous laisse pas respirer. Mais tu m'ordonnes l'impossible, en m'ordonnant de n'y pas penser. Tu m'enlèves un remède que je tiens de la nature contre les douleurs qui vieillissent; je veux dire, la réflexion et le temps : remède lent à la vérité, mais efficace. Tu veux qu'oubliant mes maux je songe à des biens. L'avis serait excellent et digne d'un grand philosophe, si les biens dont vous parlez étaient ceux qui sont les plus dignes de l'homme.

Je suppose que c'est ou Pythagore, ou Socrate, ou Platon

qui me tient ce langage : Pourquoi gémis-tu? pourquoi te laisses-tu abattre? pourquoi succomber? pourquoi céder aux coups de la fortune? elle peut bien te harceler, te frapper; mais elle ne doit point te faire perdre courage. Il y a de grandes ressources dans les vertus. Réveille-les donc, si par hasard elles sont endormies. Voici déjà la première de toutes, le courage, qui te donnera assez de fermeté pour mépriser toute sorte d'accidents. Je vois à la suite la modération, qui ne te laissera rien faire de méprisable ni de lâche. Or, qu'y a-t-il de plus lâche et de plus méprisable qu'un homme efféminé? La justice même, quoiqu'elle paraisse ici moins nécessaire, ne te laissera pas dans cet aveuglement; elle t'apprendra que tu es doublement injuste : car tu ambitionnes ce qui ne t'appartient pas, en ce que, tout mortel que tu es, tu aspires à la condition des dieux; et d'autre part, tu souffres avec peine de rendre à la nature ce qu'elle n'a voulu que te prêter. Mais que répondras-tu à la prudence, qui t'enseignera que la vertu n'a besoin que d'elle-même, soit pour bien vivre, soit pour être heureuse? Car si son bonheur dépendait de quelque chose d'étranger, si elle n'était pas elle-même et son principe et sa fin, si elle ne renfermait pas tout ce qui lui est nécessaire, pourquoi mériterait-elle si fort nos louanges et nos désirs?

J'obéis, Epicure, si ce sont là les biens où tu m'appelles; je te suis, je ne vois point d'autre guide; j'oublie mes maux, comme tu le veux, et d'autant plus aisément que je ne les compte même pas pour tels. Mais tu tournes toutes mes pensées vers les plaisirs. Et quels plaisirs? ceux du corps sans doute; ou ceux que le souvenir et l'espérance produisent par rapport à ce même corps. Est-ce bien cela? ai-je bien rendu ta pensée? Car tes disciples prétendent que nous ne la comprenons pas comme il faut. Mais ton système est tel que je l'ai dit; et je me souviens qu'étant autrefois à Athènes, j'entendis le vieux Zénon, l'un des plus ardents et des plus subtils de tes sectateurs, nous crier de toutes ses forces que celui-là était heureux qui savait jouir des plaisirs présents, et qui se flattait d'en jouir toute sa vie, ou du moins pendant la plus grande partie, sans aucun mélange de douleur; bien persuadé qu'en cas qu'il fût obligé d'éprouver quelque souffrance, si elle était vive, elle serait courte; et que si elle était longue, elle aurait plus de douceur que d'amertume.

Avec une telle pensée, ajoutait-il, on ne peut manquer d'être heureux, surtout si on sait se contenter des plaisirs qu'on a goûtés, et ne craindre ni la mort ni les dieux [1].

LA VOLUPTÉ ÉPICURIENNE.

A quoi sert de biaiser, Epicure? que ne nommons-nous franchement cette volupté, que tu ne rougis pas de nommer, quand tu as perdu toute honte? Voici tes propres paroles, telles que je les ai prises dans ce livre qui contient toute ta doctrine. Je les traduirai à la lettre, de peur qu'on ne m'accuse de t'en avoir imposé : « Je ne conçois pas, dis-tu, en quoi peut consister le vrai bien, si l'on écarte les plaisirs que produisent le goût ou l'ouïe, si l'on retranche ceux que cause la vue des choses agréables et tous les autres que les sens procurent à l'homme. Et l'on ne peut pas dire que la joie de l'âme soit le seul bien désirable : car je n'ai jamais reconnu cette joie qu'à la seule espérance de goûter les plaisirs dont je viens de parler, et de les goûter sans aucun mélange de douleur [2].» A ces paroles il serait difficile de se méprendre sur la qualité des plaisirs d'Epicure. Un peu plus bas il dit encore : « J'ai souvent été curieux de savoir de ceux qu'on appelle sages quels étaient ces biens qui nous resteraient si on nous retranchait les plaisirs des sens ; mais je n'ai reçu d'eux aucun enseignement : et, en effet, qu'on mette à part ces idées fastueuses et chimériques de vertu et de sagesse qu'ils font sonner si haut, ils ne sauront plus que dire, à moins d'en venir à ces sources de la volupté que je viens d'indiquer. » Ce qui suit est dans le même goût; et on trouve partout dans son livre sur le souverain bien un pareil langage.

Pour adoucir donc le chagrin de Télamon, Epicure, tu lui proposeras cette vie voluptueuse? Quand tu verras quelqu'un de tes amis dans l'affliction, tu lui présenteras un esturgeon plutôt qu'un ouvrage socratique? Tu l'inviteras à entendre un concert d'instruments plutôt qu'un dialogue de Platon? Tu le mèneras promener dans les prairies émaillées de fleurs? Tu lui mettras sous le nez des sachets odoriférants,

---

1. *Tusculanes*, l. III, ch. 17.
2. Même citation dans le *De Finibus* (l. II), mais moins complète.

des parfums délicieux? Tu le couronneras de roses et de jasmins? Enfin tu lui proposeras... et tu achèveras ainsi de le consoler?

Ou Epicure avouera de bonne foi que ce sont là ses dogmes, ou il effacera de son livre les passages que j'en ai fidèlement extraits. Disons mieux, il faut effacer ce livre tout entier; car il n'est rempli que de ces voluptueuses maximes[1].

OPPOSITION DES MŒURS D'ÉPICURE AVEC SES DOCTRINES.

Mais, me dira-t-on, croyez-vous qu'en effet Epicure ait eu des idées si voluptueuses? Quelle apparence y a-t-il à cela, puisqu'en d'autres endroits il a parlé gravement et sensément? Je réponds, comme j'ai fait souvent, qu'il s'agit, non de ses mœurs, mais de sa doctrine. Quoiqu'il dédaigne ces voluptés qu'il vient de vanter, je ne perds point de vue son opinion sur le souverain bien. Or, non content de dire que c'est la volupté, il a de plus expliqué sa pensée, en spécifiant « le goût, le toucher, les spectacles, les concerts, et tous les différents objets qui peuvent frapper agréablement la vue.» L'ai-je inventée? en ai-je imposé? Je serais ravi qu'on me réfutât; car quel autre objet nos disputes ont-elles, que la recherche de la vérité?

Quand la douleur est passée, dit-il encore, le plaisir n'augmente plus, ne point souffrir étant le plaisir suprême. En ce peu de mots, trois grandes erreurs. La première, qu'il se contredit : car il venait d'avancer qu'il n'entrevoyait rien d'agréable, partout où les sens n'étaient pas en quelque manière chatouillés par le plaisir : et maintenant il met ce plaisir à ne sentir aucune douleur. Quelle contradiction plus manifeste ? Seconde erreur : il y a trois situations dans l'homme, l'une de se réjouir, l'autre de s'affliger, et la dernière de n'être ni gai ni triste : or, Épicure confond la première avec la dernière, et ne met aucune distinction entre avoir du plaisir et ne pas souffrir. Enfin sa troisième méprise, qui lui est commune avec d'autres philosophes, consiste en ce qu'il sépare le souverain bien de la vertu,

---

1. *Tusculanes*, l. III, ch, 18.

quoique la vertu soit le principal objet de nos désirs, et que la philosophie n'ait été inventée que pour nous aider à y parvenir.

Mais, dit-on, il loue souvent la vertu. C'est ainsi que C. Gracchus ne cessait de parler d'épargne, dans le temps même qu'aux dépens du trésor public il faisait des largesses immenses au peuple romain. Dois-je m'arrêter aux discours, quand je vois les actions? Pison, l'homme de bien par excellence, avait sans cesse combattu la loi proposée par ce même Gracchus pour distribuer du blé au peuple. Après qu'elle eut passé malgré lui, il ne laissa pas, quoiqu'il eût été consul, de se mêler avec le peuple qui allait recevoir du blé des magasins publics. Gracchus l'ayant remarqué, et le voyant debout dans la foule, lui demanda tout haut comment il accordait cette démarche avec les obstacles qu'il avait apportés à cette loi : « Vraiment, lui répondit-il, j'empêcherai, tant que je pourrai, que tu ne fasses des libéralités de mon bien. Mais si tu parviens à en faire, j'en demanderai ma part comme un autre. » Ce digne citoyen pouvait-il censurer plus clairement cette dissipation des finances par la loi Sempronia? Lisez cependant les harangues de Gracchus : vous le prendrez pour le plus sage dispensateur des deniers publics.

Epicure nie qu'on puisse vivre agréablement sans la vertu; il nie que la fortune ait prise sur le sage : il préfère la frugalité au luxe : il soutient qu'il n'y a aucun temps où le sage ne soit heureux. Beaux discours, et dignes d'un philosophe; mais rien là ne s'accorde avec la volupté.

Mais, me répondra-t-on, il ne parle pas de la volupté que vous entendez. Eh! peu m'importe; mais dans ce qu'il dit de la volupté, je n'aperçois pas même l'ombre de la vertu. Et, quand je me ferais une fausse idée de ce qu'il entend par volupté, me trompé-je aussi sur ce que c'est que la douleur? Cr, je nie que le mot de vertu puisse être prononcé par un homme qui met le souverain mal dans la douleur [1].

LUTTE DE CICÉRON CONTRE LES ÉPICURIENS.

Quelques épicuriens, les meilleures gens du monde, car je

1. *Tusculanes*, l. III, ch. 20.

ne connais personne qui ait moins de malice, se plaignent que j'affecte de déclamer contre Epicure. Eh quoi ! ne dirait-on pas que nous nous disputons quelque dignité ? Je crois le souverain bien dans les plaisirs de l'âme ; eux le croient dans ceux du corps. Je le fais consister dans la vertu ; eux dans la volupté. Là-dessus ils se mettent aux champs, ils appellent leurs voisins à leur aide : la multitude y accourt. Pour moi, je leur déclare que je ne m'en embarrasse pas, et que je leur passerai volontiers tout ce qu'ils voudront. Est-il ici question entre nous de la guerre punique ? Caton et Lentulus furent presque toujours d'avis contraire sur cette guerre, sans que cela ait causé la moindre altération dans leur amitié. C'est, de la part des épicuriens, prendre la chose avec trop de chaleur ; surtout ayant à défendre un sentiment qui n'a rien de généreux, et pour lequel ils n'oseraient se déclarer, ni dans le sénat, ni devant le peuple, ni à la tête d'une armée, ni devant les censeurs. Mais je traiterai ce point une autre fois, moins avec un esprit d'opiniâtreté que dans la disposition de me rendre à la raison. J'avertirai seulement ces partisans de la volupté que, quand il serait vrai que le sage dût tout rapporter aux plaisirs des sens, ou, pour parler plus honnêtement, à sa satisfaction et à son utilité propre, comme ces maximes ne sont pas trop plausibles, ils feront bien de s'en féliciter en secret, et d'en parler dans le monde avec moins de présomption [1].

POPULARITÉ DE L'ÉPICURISME EN ITALIE.

Jusqu'à présent nos auteurs romains ne nous fournissent point ou presque point de lumières sur cette véritable, sur cette belle philosophie que Socrate mit au jour, et qui s'est perpétuée tant parmi les péripatéticiens que parmi les stoïciens dont les controverses, nées de ce qu'ils expriment différemment la même opinion, sont discutées par les académiciens. Jusqu'à présent, dis-je, nos Romains ont peu écrit sur cette partie de la philosophie, soit qu'ils aient été trop occupés ailleurs, soit qu'ils n'aient pas cru qu'elle pût être bien reçue d'un peuple ignorant. Pendant qu'ils ont gardé le silence

1. *Tusculanes*, l. III, ch. 21.

sur ce sujet, il s'est élevé un certain C. Amafinius qui a débité la doctrine d'Épicure. Tout le monde l'a embrassée avec vivacité, ou parce qu'il était bien facile de l'apprendre, ou parce que les charmes de la volupté y portaient, ou peut-être aussi parce qu'on n'avait encore rien publié de meilleur en matière de philosophie. Une foule d'écrivains ont marché sur les traces d'Amafinius; ils ont inondé de leurs ouvrages toute l'Italie; et, au lieu de conclure que leur doctrine, étant ainsi à la portée et du goût et de l'ignorance, n'a rien de bien recherché, ils prétendent que c'est, au contraire, ce qui en fait le mérite [1].

BELLES PAROLES D'ÉPICURE ET DE MÉTRODORE, EN DÉSACCORD AVEC LEURS PRINCIPES.

Aimons-nous mieux imiter Épicure, qui souvent dit de bonnes choses sans trop s'embarrasser si elles cadrent avec ses principes? Par exemple, il loue la frugalité : c'est le fait d'un philosophe; mais il conviendrait à un Socrate, à un Antisthène, non à un homme qui met le souverain bien dans la volupté. Il nie que la vie puisse être agréable, si elle n'est conforme à l'honneur, à la sagesse, à la justice. Rien de plus grave, rien de plus digne de la philosophie, si tout ce qu'il dit de l'honneur, de la sagesse et de la justice, il ne le rapportait pas au plaisir. Qu'il dise que la fortune a peu de part aux affaires du sage, rien de mieux. Mais quelqu'un qui regarde la douleur non-seulement comme le plus grand des maux, mais comme le seul que nous ayons à craindre, doit-il braver ainsi la fortune, tandis qu'elle peut l'accabler en un instant des plus vives douleurs? Que Métrodore s'écrie en meilleurs termes : « Fortune, tu as beau faire, je suis inaccessible à toutes tes attaques; j'ai fermé toutes les avenues par où tu pouvais venir à moi; » cela serait beau dans la bouche d'un Ariston de Chio ou du stoïcien Zénon, qui ne regardaient comme mal que ce qui n'est pas honnête. Mais t'appartient-il de parler ainsi, Métrodore? toi qui renfermes le souverain bien dans ton ventre, et qui le fais dépendre d'une santé solide et d'un avenir bien assuré, vas-tu te vanter

1. *Tusculanes*, l. IV, ch. 3.

d'avoir fermé toute entrée à la fortune? Et de quelle manière? car tu peux être dépouillé de ces avantages.

Voilà pourtant ce qui séduit les ignorants : et ce sont ces belles sentences qui attirent la multitude. Mais ceux qui savent raisonner ne s'attachent pas à ce qu'on dit, ils examinent ce qu'on doit dire [1].

LE BONHEUR PEUT-IL S'ALLIER AVEC LES SOUFFRANCES PHYSIQUES?

Cicéron. — Tous les dons de la fortune n'ont rien de comparable à la vie du sage; et puisqu'il la doit aux biens de l'âme, c'est-à-dire aux vertus, vous êtes forcé de convenir que les sages sont heureux. — *L'Auditeur.* Le sont-ils jusque dans les supplices, et même au milieu des tortures? — *Cicéron.* Avez-vous cru que je voulais dire au milieu des violettes et des roses? Eh quoi! Épicure, qui n'a que le masque d'un philosophe et qui en usurpe effrontément le nom, aura eu le courage de soutenir ce sentiment, auquel je ne puis m'empêcher d'applaudir, qu'il n'est aucun temps où le sage, fût-il tourmenté, brûlé, mis en pièces, ne puisse s'écrier : « Je compte tout cela pour rien! » Épicure, dis-je, qui a mis le comble des maux dans la douleur et le comble des biens dans la volupté, qui se moque de nos belles distinctions entre ce qui est honnête ou honteux, qui publie que nous n'avons que des mots et des sons frivoles, qui donne pour maxime que ce qui peut flatter le corps ou le blesser est la seule chose qui nous intéresse, cet homme enfin, dont le jugement ne diffère guère de l'instinct des brutes, aura pu s'oublier lui-même! Il aura osé mépriser la fortune, quoiqu'elle ait en son pouvoir tout ce qu'il compte pour des biens ou des maux! Il se sera vanté d'être heureux dans les tourments ou dans les tortures, lui qui donne la douleur pour le plus grand des maux, ou même pour le seul! Encore s'il employait des remèdes qui puissent nous endurcir contre la douleur : la fermeté d'âme, par exemple, la crainte du déshonneur, l'exercice et l'habitude de la souffrance, les leçons de courage, la vie dure et mâle. Mais non : il se croit assez fortifié contre la douleur par le souvenir des plaisirs

1. *Tusculanes,* l. V, ch. 9.

qu'il a goûtés; semblable à quelqu'un qui, dans les chaleurs de l'été, croirait trouver du soulagement en se ressouvenant d'avoir autrefois joui dans notre Arpinum de la fraîcheur des eaux et des montagnes, comme si la mémoire des plaisirs passés pouvait alléger les maux présents! Quoi qu'il en soit, un tel homme ayant osé prononcer, contre ses principes, que le sage est toujours heureux, quel sera donc le langage de ceux qui ne connaissent nul bien où la vertu n'est pas? Que les péripatéticiens et l'ancienne Académie cessent, à mon avis, de balbutier, et qu'ils déclarent nettement, et à haute voix, que la félicité peut descendre dans le taureau de Phalaris [1].

LA TEMPÉRANCE ÉPICURIENNE.

Pouvez-vous soupçonner Épicure d'avoir si fort redouté la mort et la douleur, lui qui, se voyant près de mourir, disait qu'il était au plus beau jour de sa vie, et que, dans les souffrances les plus aiguës, il se sentait soulagé par le souvenir de ses découvertes philosophiques? Quand il parlait ainsi, ce n'était pas pour s'accommoder au temps; car il a toujours soutenu, en parlant de la mort, que, par la dissolution de notre machine, toute sensation est éteinte, et que dès lors il n'y a plus rien qui nous intéresse. A l'égard de la douleur, sa grande maxime a toujours été qu'on doit s'en consoler par cette réflexion que les vives souffrances sont courtes et que les longues sont légères. Trouvez-vous que tous ces autres philosophes, avec leurs grandes phrases, nous donnent sur ces deux points de meilleures leçons?

Pour ce qui est des autres événements qu'on met d'ordinaire au rang des maux, nos docteurs et Épicure lui-même me paraissent tous assez préparés à les supporter. Vous savez que la plupart des hommes redoutent la pauvreté; mais je ne vois pas qu'aucun philosophe en soit effrayé, pas même Épicure. Car qui s'est contenté de moins que lui? qui a mieux prêché la sobriété? On veut de l'argent pour avoir de quoi fournir à son ambition, aux dépenses journalières : mais l'homme qui ne connaît rien de

1. *Tusculanes*, l. V. ch. 25.

tout cela, quel cas ferait-il de l'argent? Pourquoi nos philosophes ne le regarderaient-ils pas du même œil que faisait le Scythe Anacharsis, dont voici la lettre à un illustre Carthaginois qui lui avait envoyé des présents : « Anacharsis à Hannon, salut. Il ne me faut qu'un habit de peau, comme on en porte dans mon pays. La plante de mes pieds me sert de chaussures et la terre de lit. Ma nourriture, c'est du lait, du fromage et de la viande. Mon assaisonnement est la faim. Si tu aimes la tranquillité, tu peux la venir chercher chez moi. Pour ce qui est des choses que tu m'as envoyées en présent et dont tu fais tant de cas, garde-les pour tes concitoyens ou pour les dieux immortels. »

Vous n'ignorez pas sans doute en combien de classes Epicure a distingué les désirs de l'homme. Sa division peut n'être pas fort juste, mais elle a son utilité [1].

Toute la doctrine d'Épicure sur ce point est que le plaisir mérite d'être toujours recherché pour lui-même, parce qu'il est plaisir, et qu'on doit pareillement fuir toujours la douleur, parce qu'elle est douleur; qu'ainsi le sage, mettant l'un et l'autre dans la balance, renoncera au plaisir, s'il en doit attendre une plus grande douleur, et recherchera la douleur, si elle doit lui procurer un plus grand plaisir.

Il ajoute que tout plaisir, quoique dérivé des sens, doit se rapporter à l'âme. Le corps, dit-il, n'est sensible qu'au plaisir présent, mais l'âme partage avec le corps un plaisir présent, jouit d'avance du plaisir qu'elle se promet et ne laisse jamais s'évanouir entièrement le plaisir passé. Tellement qu'un homme sage se fait, pour ainsi dire, un tissu de plaisirs qui est sans fin [2].

Pour les besoins ordinaires de la vie, Épicure, conformément aux mêmes principes, supprime le luxe et la magnificence de la table, parce que la nature se contente de peu. Et qui n'éprouve pas, en effet, que l'appétit est le meilleur de tous les assaisonnements [3]?

---

1. V. sur cette division le *De Finibus*, l. II, ch. 9.
2. Ces quelques lignes renferment un résumé complet des principes épicuriens.
3. *Tusculanes*, l. V, ch. 33.

III. — *DE OFFICIIS.*

LE VRAI BIEN ET LA VRAIE UTILITÉ, C'EST L'HONNÊTETÉ.

Peut-il y avoir quelque chose d'utile dans ce qui serai contraire à l'imposante réunion des vertus? Cependant les sectateurs d'Aristippe, c'est-à-dire les philosophes cyrénaïques et ceux qu'on appelle annicériens, n'ont reconnu de bien que dans la volupté, et s'ils trouvent la vertu louable, c'est à cause du plaisir dont elle est la source. Leur vogue est passée, et à leur place fleurit Épicure, soutien et coryphée d'une doctrine à peu près semblable. Voilà des hommes qu'il nous faut combattre, comme on dit, à pied et à cheval, si nous voulons défendre et maintenir les droits de l'honnêteté. Car, s'il est vrai, comme l'a écrit Métrodore, que non-seulement l'utilité, mais le bonheur tout entier de la vie consiste dans une bonne constitution du corps, et dans la certitude qu'on en jouira toujours, certes une pareille utilité, qui est selon eux le bien suprême, sera en guerre avec l'honnêteté. Où la prudence, en effet, trouvera-t-elle sa place? Elle ira peut-être quêter partout des plaisirs? Étrange abaissement d'une vertu, devenue l'esclave de la volupté! Et à quoi emploiera-t-elle son discernement? A choisir les délices avec goût? En supposant que rien ne soit plus agréable, peut-on rien imaginer de plus honteux? D'un autre côté, si l'on fait de la douleur le plus grand des maux, quelle place donner à la force d'âme, qui est le mépris des souffrances et des fatigues? C'est en vain qu'à ce propos, comme en beaucoup d'endroits, Epicure débite sur la douleur des maximes assez courageuses; il faut s'arrêter, non pas à ce qu'il dit, mais à ce qu'il devrait dire, pour être d'accord avec sa doctrine, d'après laquelle il n'y a de bien que la volupté, de mal que la douleur. C'est comme si je voulais l'entendre sur la retenue et la tempérance. Sans doute, il ne se fait pas faute d'en parler, et en bien des endroits; mais l'eau lui manque, comme on dit. Comment, en effet, peut-on louer la tempérance, lorsqu'on prend la volupté pour le souverain bien? La tempérance n'est-elle pas l'ennemie des passions, et les passions amantes de la volupté? Du reste, sur ces trois vertus,

ils équivoquent de leur mieux, et non sans adresse. Ils admettent la prudence, comme une science qui procure les plaisirs, écarte les douleurs. Ils s'en tirent également d'une façon quelconque avec la force d'âme, en disant qu'elle fournit le moyen de mépriser la mort et d'endurer la souffrance. Ils donnent même un rôle à la tempérance, difficilement sans doute, mais aussi bien qu'ils le peuvent : ils disent que la volupté suprême n'est que l'absence de la douleur. La justice les embarrasse, ou plutôt ils la laissent de côté, comme toutes les vertus qui sont le lien de la société humaine. En effet, ni la bonté, ni la libéralité, ni la douceur ne peuvent exister, non plus que l'amitié, si, au lieu de les rechercher pour elles-mêmes, on les rapporte au plaisir ou à l'intérêt. Renfermons-nous en peu de mots. Quand on dirait que la volupté a du moins l'apparence de l'utile, elle ne peut avoir rien de commun avec l'honnête. Et, pour ne pas lui refuser tout, peut-être sera-t-elle un assaisonnement aux choses de la vie ; mais de l'utilité, elle n'en aura jamais [1].

IV.—*DE NATURA DEORUM.*

LES DIEUX D'EPICURE.

Velléius, avec cet air de confiance qui n'abandonne jamais les philosophes de son parti, ne craignant rien tant que de paraître douter, en un mot comme s'il n'eût fait que de revenir à l'heure même de l'assemblée des dieux et des intermondes d'Épicure : « Je ne vais pas, dit-il, vous faire entendre des contes frivoles, vous dire qu'il y a un dieu, l'ouvrier et l'architecte du monde, suivant le *Timée* de Platon ; que nous devons reconnaître cette vieille devineresse imaginée par les stoïciens, et qu'on peut appeler Providence, que le monde lui-même est dieu, qu'il est animé, sensitif, rond, igné, mobile ; pensées monstrueuses, qu'il faudrait pardonner, non à des philosophes, mais à des rêveurs... »

Sont-elles en effet bien supérieures aux fables des poëtes, qui dans un langage d'autant plus dangereux qu'il est plein de grâces, nous ont représenté les dieux enflammés de

1. *De Officiis*, l. III, ch. 33.

courroux et passionnés jusqu'à la fureur, ont dépeint leurs guerres, leurs démêlés, leurs combats, leurs blessures, ont raconté leurs haines, leurs dissensions, leur naissance, leur mort, leurs chagrins, leurs plaintes, leurs voluptés de toute espèce?...

Aux erreurs des poëtes, ajoutons les folies des mages et celles des Egyptiens, avec les préjugés vulgaires qui ne font que varier, parce que l'ignorance de la vérité rend le peuple incapable de fermeté dans sa croyance.

Peut-on se défendre après cela de révérer Epicure, jusqu'à le compter lui-même pour une divinité, lorsqu'on voit, parmi tant d'opinions si peu raisonnables, qu'il a pensé juste sur ce qui concerne les dieux? car il est le seul qui ait fondé leur existence sur ce que la nature elle-même grave leur idée dans tous les esprits. Sans avoir l'idée d'une chose, c'est-à-dire sans en avoir une représentation mentale, vous ne sauriez la concevoir ni en parler : or, quel peuple, quelle sorte d'homme n'a pas, indépendamment de toute étude, une idée, une *prénotion* des dieux? Epicure, dans le livre *de la Règle et du Jugement*, fait sentir la force et l'utilité de ce principe.

Vous voyez, dès lors, toute cette question reposer sur un fondement solide. En effet, puisque ce n'est point une opinion qui vienne de l'éducation, ou de la coutume, ou de quelque loi humaine, mais une croyance ferme et unanime parmi tous les hommes, sans en excepter un seul, il suit de là que c'est par des notions empreintes dans nos âmes, ou plutôt innées, que nous comprenons qu'il y a des dieux. Or, tout jugement de la nature, quand il est universel, est nécessairement vrai. Il faut donc reconnaître qu'il y a des dieux. Et comme les philosophes et les ignorants s'accordent presque tous sur ce point, il faut reconnaître aussi que les hommes ont naturellement une idée des dieux, ou, comme j'ai dit, une *prénotion*; je fais ce mot à l'exemple d'Epicure, qui le premier a employé dans ce sens le mot de πρόληψις, puisque des choses nouvelles exigent des termes nouveaux. Sur ce même principe nous jugeons que les dieux sont immortels, et souverainement heureux; car la même impression de la nature qui nous représente les dieux, nous persuade aussi de leur immortalité et de leur félicité. Ainsi nous devons tenir pour vraie cette maxime d'Epicure : *Qu'un être heureux*

et immortel n'a point de peine, et n'en fait à personne; par conséquent il n'est capable ni de colère ni d'affection, parce que ces sortes de sentiments ne viennent que de faiblesse.

On se passerait d'en savoir davantage, si l'on ne voulait que révérer pieusement les dieux, et se garantir de la superstition. En effet, les dieux étant immortels et parfaitement heureux, les hommes dès lors se croiraient obligés à les honorer, parce que la vénération est due à des êtres d'un ordre supérieur, et les dieux n'étant capables ni de violence ni de colère, on n'aurait pas à les craindre. Mais pour démêler encore mieux la vérité de cette opinion, notre curiosité s'étend jusqu'à vouloir aussi savoir de quelle forme sont les dieux, comment ils vivent, et de quoi s'occupe leur esprit.

A l'égard de leur forme, nous sommes naturellement portés à croire que c'est la forme humaine, et pour ne pas ramener tout aux notions primitives, j'ajoute que la raison l'enseigne pareillement. Nous le savons, dis-je, par les lumières de la nature; car n'est-ce pas sous cette image que toutes les nations se représentent les dieux, et qu'ils s'offrent toujours à nos esprits, soit que nous dormions, ou que nous soyons éveillés? Nous le savons aussi par les lumières de la raison; car, puisque la félicité et l'immortalité concourent à les rendre des êtres parfaits, ne leur convient-il pas d'avoir la forme la plus belle de toutes? Or, quelle plus belle forme que celle de l'homme, pour l'assortiment des membres, pour la proportion des traits, pour la taille, pour l'air? Je m'en rapporte là-dessus, non à notre ami Cotta, qui avance le pour et le contre, mais, à vous, Balbus, qui savez que vos stoïciens, quand ils prétendent montrer que notre corps est l'ouvrage d'un dieu, observent avec quel art tout y est placé, autant pour la beauté que pour l'usage. Certainement, de tous les êtres animés, l'homme est le mieux fait. Puisque les dieux sont du nombre, faisons-les donc ressembler à l'homme. La suprême félicité, d'ailleurs, est leur partage. Or, la félicité ne saurait être sans la vertu, ni la vertu sans la raison, ni la raison hors de la forme humaine. La forme humaine est donc celle des dieux.

Je ne dis pas cependant qu'ils aient un corps ni du sang; mais je dis qu'ils ont comme un corps et comme du sang. Distinction un peu subtile, qu'Epicure n'a pas mise à la

portée du vulgaire. Je devrais ici la développer, si je ne comptais sur votre pénétration. Épicure donc, pour qui les choses les plus cachées étaient aussi claires que s'il les eût touchées au doigt, enseigne que les dieux ne sont pas visibles, mais intelligibles; que ce ne sont pas des corps d'une certaine solidité ni qu'on puisse compter un à un, comme des corps véritablemnt solides, mais que nous les concevons par des images ressemblantes et passagères; que, comme il y a des atomes à l'infini pour produire de ces images, elles sont inépuisables, et viennent en foule se présenter à nos esprits, où elles forment l'idée d'une félicité parfaite, et nous font comprendre, quand nous y sommes bien attentifs, ce que c'est que des êtres heureux et immortels...

Vos stoïciens, Balbus, nous font d'ordinaire cette question : Comment vivent les dieux et de quoi s'occupent-ils? Leur vie est la plus heureuse, la plus délicieuse qu'on puisse imaginer. Un dieu ne fait rien; il ne s'embarrasse de nulle affaire; il n'entreprend rien; sa sagesse et sa vertu font sa joie; les plaisirs qu'il goûte, plaisirs qui ne sauraient être plus grands, il est sûr de les goûter toujours [1].

CRITIQUE DE LA PROVIDENCE STOICIENNE.

Voilà, Balbus, un dieu heureux : le vôtre est accablé de travail. Si vous croyez, en effet, que ce soit le monde lui-même, tournant, comme il fait sans relâche, autour de l'axe du ciel, et cela encore avec une étrange rapidité, peut-il avoir un instant de repos? or, sans repos, point de félicité. Et si l'on prétend qu'il y ait dans le monde un dieu qui le gouverne, qui préside au cours des astres et aux saisons, qui règle, qui arrange tout, qui ait l'œil sur les terres et sur les mers, qui s'intéresse à la vie des hommes, et qui se charge de pourvoir à leurs besoins, c'est lui donner, en vérité, de tristes et de pénibles affaires. Il faut, selon nous, pour être heureux, avoir l'esprit tranquille, et ne se mêler de rien. Aussi l'auteur de tout ce que nous savons nous enseigne-t-il que le monde est l'ouvrage de la nature. Vous le regardez,

1. *De natura deorum*, l. I, ch. 8-19 (trad. Leclerc).

ce monde, comme un chef-d'œuvre si difficile, qu'il fallait absolument une main divine pour y réussir : et cependant il a coûté si peu à la nature, qu'elle a déjà fait, qu'elle fera encore, et qu'elle fait même à toute heure une infinité de mondes. Ne concevant pas qu'elle ait ce pouvoir, si elle n'est guidée par quelque intelligence, vous avez recours à un dieu, comme les poëtes tragiques, pour trouver un dénoûment. Mais vous jugeriez que c'est une aide inutile, si vous aviez devant les yeux cette prodigieuse étendue de régions, où l'esprit peut à son gré se promener de toutes parts, sans rencontrer un terme qui borne sa vue : régions immenses, en largeur, en longueur, en profondeur, où voltigent sans cesse une infinité d'atomes, qui, à travers le vide, s'approchent les uns des autres, s'attachent, et par leur union forment ces différents corps, que vous croyez ne pouvoir être faits qu'avec des soufflets et des enclumes. Vous nous mettez ainsi sur la tête un maître éternel, dont nous devrions jour et nuit avoir peur. Eh! comment ne pas craindre un dieu qui prévoit tout, qui pense à tout, qui remarque tout, qui croit que tout le regarde, qui veut se mêler de tout, qui est toujours occupé?

CRITIQUE DE LA FATALITÉ STOICIENNE.

De là votre destin, votre fatalité. Peut-on estimer une philosophie qui nous dit comme les vieilles, et ajoutons, comme les vieilles ignorantes, que tout ce qui nous arrive dans la vie, c'est que l'éternelle vérité l'a décidé, et que tel est l'enchaînement des choses? De là encore votre divination. A vous en croire, nous deviendrions superstitieux jusqu'à révérer les aruspices, les augures, les devins, tous les oracles, tous les prophètes. Pour nous, exempts de toutes ces terreurs et mis en liberté par Epicure, nous ne craignons point les dieux, parce que nous savons qu'ils évitent toute occasion de chagrin, et ne veulent inquiéter personne : ce qui ne nous empêche pas de les honorer pieusement et saintement, comme des êtres excellents et parfaits.

RÉPONSE A ÉPICURE. — CRITIQUE DE LA PREUVE ÉPICURIENNE DE L'EXISTENCE DES DIEUX.

Ce que j'attaque, c'est la preuve que vous apportez. Vous la fondez sur le consentement général de tous les hommes, qui suffit, dites-vous, pour nous convaincre qu'il y a des dieux. Or, je ne trouve dans cette preuve ni solidité ni vérité. En effet, d'où savez-vous ce que pensent toutes les nations. Je suis persuadé, moi, qu'il y a beaucoup de peuples assez grossiers et assez sauvages pour n'avoir pas la moindre idée des dieux. Et Diagoras, qu'on a nommé l'athée, n'a-t-il pas nié ouvertement les dieux? Théodore ne les a-t-il pas niés? Vous avez vous-même fait mention de Protagoras, le plus grand sophiste de son temps, que les Athéniens chassèrent, non-seulement de leur ville, mais encore de leur territoire, et dont ils firent brûler publiquement les ouvrages parce qu'il en avait commencé un de cette sorte : *Je ne saurais dire s'il y a ou s'il n'y a point de dieux...*

LA PARESSE DIVINE EST-ELLE UN MODÈLE A PROPOSER AUX HOMMES?

Vous blâmiez ceux qui, voyant le monde et ce qui le compose, le ciel, la terre, les mers; voyant de quel éclat il est revêtu, le soleil, la lune, les étoiles; voyant les différentes saisons, leur succession, leurs vicissitudes, ont jugé par là qu'il y a un être supérieur qui a formé, qui meut, qui règle, qui gouverne tout. Quand ces philosophes se tromperaient, au moins voit-on sur quoi leur conjecture est fondée. Mais dans votre système, quel est le chef-d'œuvre qui vous paraisse l'effet d'une intelligence divine et que vous puissiez regarder comme une preuve qu'il y a des dieux.

Votre preuve, la voici : *J'avais une certaine notion de Dieu imprimée dans mon esprit.* Mais n'avez-vous pas une semblable notion de Jupiter avec sa grande barbe et de Minerve avec son casque? Est-ce une raison pour les croire tels? Que le peuple et les ignorants sont bien plus sensés que vous, eux qui pensent que les dieux non-seulement ont un corps tel que les nôtres, mais en font usage! Ils leur donnent un arc,

des flèches, une javeline, un bouclier, un trident, la foudre ; et, quoiqu'ils ne voient aucune action faite par les dieux, ils ne peuvent néanmoins se figurer un dieu qui ne fasse rien. Les Égyptiens mêmes n'ont pas divinisé une bête qui ne leur fût de quelque utilité. Les ibis sont de grands oiseaux qui, comme ils ont les jambes fortes et un long bec de corne, tuent quantité de serpents : par là ils sauvent l'Égypte des maladies contagieuses, en tuant et en mangeant ces serpents volants que le vent d'Afrique y porte du désert de Libye ; ce qui fait que ces serpents ne font de mal ni par leur morsure quand ils sont en vie, ni par leur infection après leur mort. Si je ne craignais d'être trop long, je dirais quels services les Égyptiens tirent des ichneumons, des crocodiles, des chats. Mais, sans entrer dans ce détail, je puis conclure que les bêtes qui sont déifiées par les barbares le sont à titre d'utilité ; au lieu que vos dieux ne sont recommandables par nulle action utile, ni même en général par quelque action que ce soit.

Un dieu n'a rien à faire, dit Épicure ; c'est penser, comme les enfants, qu'il n'est rien de comparable à l'oisiveté. Encore ne la goûtent-ils pas tellement qu'ils ne s'exercent volontiers à de petits jeux. Mais votre dieu est absorbé dans une quiétude si profonde, que pour peu qu'il vînt à se remuer, on prendrait l'alarme, comme si tous ses plaisirs expiraient. Cette opinion dérobe aux dieux le mouvement et l'action qui leur conviennent ; et d'ailleurs elle porte les hommes à la paresse, en leur faisant croire que le moindre travail est incompatible même avec la félicité divine.

LA VERTU, CONDITION DU BONHEUR CHEZ DIEU COMME CHEZ L'HOMME.

Voyons si votre dieu est heureux. Sans vertu, il ne saurait l'être. La vertu demande l'action ; il ne fait rien ; il est donc sans vertu ; il n'est donc pas heureux. Il l'est, dites-vous, en ce qu'il a des biens abondamment et sans mélange de maux. Quels biens, je vous prie ? Des plaisirs, sans doute. J'entends des plaisirs sensuels, les seuls qui soient connus de votre secte. Ce n'est pas, Velléius, que je vous soupçonne de ressembler en ceci au reste des épicuriens : ils devraient

rougir qu'Épicure ait déclaré, en termes exprès, qu'il ne se forme l'idée d'aucun bien sans ces honteuses voluptés dont il fait le détail avec tant d'effronterie. De quels mets régalerez-vous donc vos dieux? de quelle boisson? de quels concerts? de quels parfums? Comment flatterez-vous et leur goût et leur odorat? Les poëtes leur donnent pour échansons Hébé ou Ganymède et font servir à leur table l'ambroisie et le nectar; mais vos dieux, Épicure, ne sauraient rien avoir de tout cela ni en faire usage. Ils ont donc moins de facilités que les hommes pour vivre heureux, puisqu'il y a moins de plaisirs à leur portée.

Dira-t-on qu'Épicure n'a pas compté pour beaucoup ces plaisirs qui, comme il parle lui-même, chatouillent les sens? Ce serait vouloir nous en imposer. Philon, sectateur de l'académie, ne pouvait souffrir qu'un épicurien méprisât ces sortes de voluptés; et, comme il avait la mémoire excellente, il rapportait là-dessus plusieurs maximes d'Épicure, sans y changer un mot. Il en récitait encore de plus effrontées de Métrodore, ce sage collègue d'Épicure, qui fait un crime à Timocrate, son frère, de n'oser tout à fait regarder le ventre comme le souverain bien de l'homme. C'est ainsi qu'en a parlé Métrodore, non pas une fois, mais plusieurs. Je vois à votre air, Velléius, que vous n'en disconvenez pas; sans quoi je vous montrerais leurs ouvrages. Mais que les épicuriens fassent bien ou mal de rapporter tout à la volupté, c'est une autre question : il suffit d'avoir prouvé que vos dieux n'ont pas de tels plaisirs, et que par conséquent, selon vous, ils ne sont pas heureux.

Mais ils n'ont rien à souffrir. Est-ce donc assez pour des êtres à qui l'on suppose toutes sortes de biens et une suprême félicité? *Ils ne cessent point de penser qu'ils sont heureux*. Figurons-nous donc un dieu qui ne fait, durant toute l'éternité, que de se dire à lui-même : *Je suis à mon aise, je suis heureux*.

LA RECONNAISSANCE, CONDITION DE LA PIÉTÉ.

Quelle raison, après tout, nous obligerait de songer aux dieux, puisqu'ils ne songent point à nous, ne prennent soin de rien, ne font absolument rien? *Mais ils sont d'une nature*

si excellente, si relevée, qu'elle doit par elle-même obliger le sage à lui rendre un culte. Et que peuvent-ils avoir d'excellent, eux qui, tout occupés de leurs plaisirs, ne feront jamais rien, ne font rien et n'ont jamais rien fait? Pour que leur culte fût un devoir, ne faudrait-il pas en avoir reçu des grâces? car de quoi est-on redevable à qui n'a rien donné? La piété est une justice qui acquitte les hommes envers les dieux; or, vos dieux n'ayant point de relations avec nous, qu'auraient-ils à exiger de nous? La sainteté est la science de rendre aux dieux le culte qu'on leur doit; or, quel culte devons-nous aux vôtres, dont nous n'avons reçu ni n'attendons nulle faveur?

LA BIENFAISANCE ET LA BIENVEILLANCE SONT CE QU'IL Y A DE MEILLEUR CHEZ LES DIEUX COMME CHEZ LES HOMMES.

Épicure extirpe toute religion, du moment qu'il ôte aux dieux la volonté de faire du bien. Il a beau dire qu'ils ont toutes les perfections; en ne leur accordant pas la bonté, il leur retranche ce qui convient le plus à des êtres parfaits. Est-il, en effet, rien de meilleur, rien de plus grand que d'être bon et de faire du bien? Refuser à vos dieux cette qualité, c'est dire qu'ils n'aiment ni les dieux ni les hommes; que personne ne leur est cher; que personne ne doit espérer d'eux la plus légère attention; et qu'en un mot, non-seulement ils ne se mettent point en peine de nous, mais se regardent les uns les autres d'un œil indifférent.

Que les stoïciens, dont vous blâmez la doctrine, sont bien plus raisonnables que vous! Un sage, disent-ils, est ami d'un autre sage, même sans le connaître. La vertu est, en effet, ce qu'il y a de plus aimable : dans quelque endroit du monde qu'elle paraisse, elle s'attire notre amour. Mais vous, quel tort ne faites-vous pas aux hommes en leur voulant persuader que la faiblesse est la source de l'attachement et du zèle pour autrui; que, par cette raison, les dieux n'en sont point capables, et que les hommes eux-mêmes, s'ils ne sentaient pas le besoin de s'aider mutuellement, ne connaîtraient ni générosité ni bonté? Quoi! n'est-ce pas un sentiment naturel aux honnêtes gens de se chérir les uns les autres? jusque-là qu'on chérit ce mot d'*amour,* d'où l'amitié tire son nom.

Qui ne chercherait dans l'amitié que ses avantages personnels et non ceux de son ami, ce ne serait pas amitié, ce serait un trafic. On aime des prés, des champs, des troupeaux à cause du profit qui en revient; mais les personnes qu'on aime, on les aime sans intérêt. A combien plus forte raison les dieux, qui n'ont besoin de rien, doivent-ils s'aimer gratuitement les uns les autres, et veiller à notre bonheur! Sans cela pourquoi les honorer? pourquoi les prier? Faut-il des sacrifices et des pontifes? faut-il des auspices et des augures? Que signifient les vœux que nous adressons aux dieux immortels?

ÉPICURE CROYAIT-IL AUX DIEUX?

Mais, encore une fois, n'a-t-on pas vu un livre d'Épicure sur la sainteté? C'est un homme qui se joue de nous, et qui a moins de grâce à plaisanter que de hardiesse à écrire tout ce qui lui plaît. Quelle sainteté est possible avec des dieux indifférents? Et se peut-il faire qu'il y ait une espèce d'êtres animés qui ne songent à rien du tout? Posidonius, notre ami commun, a bien découvert le but de ce système lorsqu'il a montré, dans son cinquième livre, *De la Nature des dieux*, qu'Épicure ne croyait point aux dieux,et que tout ce qu'il en disait n'était que pour se dérober à l'indignation publique. Épicure, après tout, n'eût pas été assez sot pour s'imaginer de bonne foi qu'un dieu a tout l'extérieur d'un simple mortel, et qu'il a un corps, à la solidité près, tout semblable au nôtre, mais sans en faire le moindre usage; qu'il est grêle, transparent; qu'il ne donne rien, n'est bon à rien, ne prend soin de rien, ne fait rien. Un tel être, premièrement, n'est pas un être possible ; et quand Épicure a représenté ainsi les dieux, il n'a voulu que conserver le mot, en supprimant la réalité. Mais ensuite, s'il est vrai qu'un dieu ait cela de propre et d'essentiel qu'il n'aime point les hommes et ne fasse rien pour eux, eh bien! laissons-le pour tel qu'il est. Lui demanderai-je de m'être favorable? Il ne saurait l'être à personne, puisqu'il faut de la faiblesse, dites-vous, pour aimer les autres et leur faire du bien.

ÉPICURE COMMENTÉ PAR SÉNÈQUE.

I

LA VRAIE RICHESSE.

Voici la maxime dont j'ai fait choix aujourd'hui; je l'ai cueillie dans les jardins de l'ennemi : « C'est une grande fortune, que la pauvreté réglée sur les lois de la nature. » Or, ces lois de la nature, savez-vous à quoi elles se bornent? à n'avoir ni faim, ni soif, ni froid. Pour apaiser la faim et la soif, pas n'est besoin de se morfondre à la porte des grands, d'essuyer leur regard dédaigneux, et l'affront de leur bienveillance protectrice; il n'est pas nécessaire de braver la mort sur les flots ou dans les camps : ce que demande la nature s'acquiert facilement; il est sous notre main. C'est pour le superflu que l'homme s'épuise; pour le superflu qu'il use sa toge, qu'il vieillit sous la tente, ou échoue sur des côtes étrangères. Le nécessaire est à notre portée. Qui s'arrange de la pauvreté, est riche.

II

LES APPLAUDISSEMENTS DE LA FOULE.

Dans une lettre à l'un des compagnons de ses études : « Ceci, dit Épicure, est pour vous et non pour la multitude; nous sommes l'un pour l'autre un assez grand théâtre. » Pénétrez-vous de ces paroles, mon cher Lucilius, et vous mépriserez le plaisir d'être applaudi par la multitude. La foule vous loue? Le beau mérite, qu'un mérite senti par la foule! Votre mérite, c'est en vous-même qu'on doit le chercher.

III

LA VRAIE LIBERTÉ.

Il faut en finir, et, selon mes conventions, joindre mon

tribut à cette lettre. Ce ne sera pas à mes dépens, mais encore à ceux d'Epicure; il me fournit aujourd'hui cette maxime : « Faites-vous l'esclave de la philosophie, et vous jouirez de la vraie liberté. » Il n'est pas tourmenté par l'attente, celui qui se soumet, qui s'abandonne à elle; il est affranchi sur-le-champ; ou plutôt, la servitude même est la liberté. Peut-être allez-vous me dire : Pourquoi rapporter tant de belles maximes d'Epicure, de préférence à celles de nos philosophes? Je vous répondrai : Pourquoi dire qu'elles sont à Epicure, et non pas au public?

IV

L'AMITIÉ D'APRÈS LES ÉPICURIENS ET D'APRÈS LES STOICIENS.

Dans une de ses lettres, Épicure blâme cette opinion, que le sage, content de lui-même, n'a pas besoin d'amis; vous me demandez s'il a raison. Il est vrai qu'Epicure fait ce reproche à Stilpon et aux philosophes qui placent le souverain bien dans l'impassibilité de l'âme.

Nous différons de ces philosophes sur ce point : notre sage triomphe de la douleur, mais il la sent ; le leur y est insensible. Nous pensons avec eux que le sage se suffit; cependant il lui faut, selon nous, un ami, un voisin, un commensal.

Le sage se suffit à lui-même, mais il veut un ami : il le veut, ne fût-ce que pour pratiquer l'amitié : une si belle vertu ne doit pas rester sans culture; il le veut, non pas comme le dit Epicure dans cette même lettre, « pour avoir quelqu'un qui veille à son chevet pendant sa maladie, qui le soutienne dans les fers ou dans la pauvreté ; » s'il veut un ami, c'est pour l'assister lui-même, l'arracher des mains des ennemis qui l'entourent de toutes parts. Ne voir que soi, ne se lier que pour soi, est un mauvais calcul : l'amitié s'en ira comme elle est venue. Prenez un ami pour en être secouru dans les fers : au premier bruit des chaînes, il fuira. Ce sont de ces amitiés de circonstance, comme le peuple les appelle. Une liaison formée par l'intérêt dure aussi longtemps que son motif subsiste. De là cette brillante foule d'amis qui assiége l'homme opulent, cette solitude de l'homme ruiné : les amis disparaissent au moment de l'épreuve. De là,

tant d'exemples odieux d'amis abandonnant leurs amis, les trahissant même par lâcheté. Il est naturel que la fin réponde au commencement. On s'est lié d'abord par intérêt, on trouvera plus tard quelque profit à rompre, comme on en a trouvé un autre que l'amitié elle-même pour s'engager. Quel est mon but en prenant un ami? C'est d'avoir pour qui mourir, qui suivre en exil, qui sauver aux dépens de mes jours. Cette amitié dont vous me parlez n'est pas amitié, mais trafic; l'intérêt en est le mobile; le profit, le but. Assurément l'amour a quelque analogie avec l'amitié; on peut même dire qu'il en est la folie. A-t-on jamais, cependant, été amoureux par cupidité, par ambition, par amour de la gloire? Non; l'amour est porté à tout oublier; il est tout à l'ardeur de ses désirs, à l'espérance d'être payé de retour. Et une cause plus noble produirait une affection honteuse!

Ce qui porte le sage à l'amitié, ce n'est pas l'intérêt, c'est un besoin naturel: l'amitié est un des penchants innés de l'homme; il fuit la solitude, et trouve des charmes dans la société. La nature est le lien de la société; ainsi, l'amitié a elle-même un attrait qui nous la fait rechercher. Néanmoins, tout attaché qu'il est à ses amis, tout en les préférant à lui-même, le sage bornera le souverain bien à son âme; il parlera comme Stilpon, ce Stilpon si maltraité dans la lettre d'Epicure. Sa patrie est prise d'assaut; il perd ses enfants et sa femme; la ville est toute en feu; il part seul, et part content. Alors Démétrius, celui que tant de villes détruites firent surnommer Poliorcètes, Démétrius lui demande s'il n'a rien perdu. « Tous mes biens, dit-il, sont avec moi. » Voilà un homme ferme et courageux! il a triomphé de la victoire même de l'ennemi. Je n'ai rien perdu, dit-il, et le vainqueur est réduit à douter de sa victoire. Tous mes biens sont avec moi : ma justice, mon courage, ma tempérance, ma prudence et jusqu'au bon esprit de ne pas voir ces biens dans tout ce qu'on peut m'enlever.

On admire certains animaux qui passent au travers des flammes sans éprouver de douleur : que dire de l'homme qui, du milieu des armes, des ruines et du feu, s'échappe sans blessures et sans perte! Vous le voyez : il est bien plus facile de vaincre un peuple entier qu'un seul homme.

Le mot de Stilpon lui est commun avec le stoïcien; le stoïcien aussi porte ses richesses intactes à travers les villes

embrasées : il se suffit, et c'est là la mesure de son bonheur. Croyez-moi, nous ne sommes pas les seuls à prêcher de belles maximes : Epicure lui-même, bien qu'il blâme Stilpon, a dit un mot semblable au sien ; ce mot, vous ne refuserez pas de l'entendre, quoique j'aie satisfait à la dette du jour : « Quiconque ne se trouve pas très-riche, fût-il maître de l'univers, est pourtant malheureux ; » ou, si vous l'aimez mieux autrement énoncé (car il faut moins tenir à l'expression qu'à la pensée) : c'est être malheureux que de ne se pas croire aussi heureux que possible.

V

PRENDRE UN SAGE POUR MODÈLE.

Ma lettre demande une conclusion, la voici ; elle est utile et salutaire, et puisse-t-elle rester gravée dans votre esprit : « Il faut choisir un homme de bien, l'avoir sans cesse devant ses yeux, de manière à vivre comme en sa présence. » Ce précepte, mon cher Lucilius, Épicure l'a dicté ; c'est lui qui nous impose un surveillant, un guide ; et c'est avec raison. Que de fautes évitées si, au moment de les commettre, on avait un témoin ! Donnez à l'âme un modèle qu'elle révère, et dont l'autorité sanctifie ses plus secrètes pensées. Heureux l'homme dont l'aspect, que dis-je ? dont la seule idée suffit pour ramener son semblable à la vertu ! Heureux aussi l'homme qui sait en respecter un autre au point de rentrer en lui-même et d'y rétablir l'ordre, à son seul souvenir ! Avec un pareil respect, on sera bientôt respectable.

VI

LE JOUG DE LA NÉCESSITÉ.

Quoi de plus beau que cette maxime que je confie à ma lettre pour vous la soumettre ? « Il est dur de vivre sous le joug de la nécessité ; mais je ne vois pas la nécessité d'y vivre assujetti. » Eh ! pourquoi le subir en effet ? partout des routes nous mènent à la liberté, nombreuses, courtes, faciles. Rendons grâces à la divinité ; elle n'a enchaîné personne à la vie ; on peut fouler aux pieds jusqu'à la nécessité. — Encore de l'Épicure, me direz-vous ; pourquoi ces

emprunts faits à un étranger? — Toute vérité est mon domaine : je ne cesserai de vous donner de l'Épicure. Ils apprendront, ces hommes qui jurent sur la parole du maître, qui jugent d'une opinion non par elle-même, mais par son auteur, ils apprendront que tout ce qui est bon appartient à tous.

VII

LA JOUISSANCE DES RICHESSES.

Déjà votre main s'ouvre pour recevoir son tribut du jour; il sera d'or. Et, puisque j'ai parlé d'or, écoutez un conseil qui doit vous en rendre plus agréable l'usage et la jouissance. « Celui-là jouit le mieux des richesses qui sait le mieux s'en passer. » — L'auteur? direz-vous. — Voyez ma bonté d'âme : j'ai entrepris de louer un ennemi. Cette maxime est d'Épicure, de Métrodore, de je ne sais quel homme de cette fabrique. Et qu'importe l'auteur? c'est pour tout le monde qu'il a parlé. Qui a besoin de richesses craint pour elles; or, trembler pour son bien, c'est ne pas en jouir. Occupé à l'accroître, on oublie d'en user, on reçoit des comptes, on court la place; on consulte sans cesse le calendrier. On n'est plus propriétaire : on se fait gérant.

VIII

LA VIE INQUIÈTE.

Écoutez ce précepte remarquable : « La vie de l'insensé est sans charme; elle s'élance inquiète dans l'avenir. » L'auteur de cette maxime? C'est celui des précédentes. — Et les fous dont il parle? Baba et Ixion sans doute? — Non, mon ami; nous-mêmes; nous, que d'aveugles désirs entraînent vers ce qui doit nous perdre sans jamais nous rassasier; nous, qui serions satisfaits si on pouvait l'être; nous, qui ne comprenons pas tout ce qu'il y a de plaisir à ne rien demander, de grandeur à être content de son sort et indépendant de la fortune. Songez donc quelquefois, Lucilius, songez à tous les avantages que vous possédez : ne regardez jamais le petit nombre qui vous précède, sans penser à la foule qui vous suit. Voulez-vous être reconnaissant envers les dieux

et votre destin? représentez-vous la multitude que vous avez devancée. Eh! pourquoi vous comparer aux autres? Vous vous êtes mis au-dessus de vous-même. Fixez-vous un terme que vous ne puissiez franchir, lors même que vous le voudriez. Ils s'évanouiront un jour, ces biens illusoires, plus doux en espérance qu'en réalité. S'ils avaient quelque solidité, ils rempliraient l'âme à la longue; et que font-ils, qu'irriter la soif de qui s'en abreuve et le séduire par des dehors trompeurs!

IX

RICHESSE ET MISÈRE.

Je pourrais terminer ici ma lettre; mais je vous ai gâté. On ne peut saluer les rois parthes sans leur offrir un présent; on ne peut vous dire adieu sans payer. Que faire donc? emprunter à Épicure : « Souvent l'acquisition des richesses est un changement de misères, et n'en est pas le terme. » Je n'en suis pas surpris : la faute n'en est pas à la possession, mais au possesseur. Le même esprit qui lui rendait la pauvreté à charge lui rend les richesses onéreuses. Qu'importe au malade que vous le placiez sur un lit de bois ou sur un lit d'or? partout où on le transporte, il emmène son mal avec lui. Il en est ainsi de l'âme; une fois malade, qu'on la place au sein des richesses, au milieu de la misère, son mal la suit partout.

X

L'AS D'ÉPICURE.

Nous serons riches avec moins d'inquiétude, si nous savons combien la pauvreté est facile à supporter. Épicure lui-même, cet apôtre de la volupté, Épicure avait des jours marqués, où il apaisait sa faim tant bien que mal, curieux de savoir si son bonheur y perdrait quelque chose en plénitude, et combien. Voilà du moins ce qu'il dit dans les *Lettres* qu'il adresse à *Polyène*, sous la magistrature de Charinus; il se vante même « de ne pas dépenser un as pour sa nourriture, tandis qu'à Métrodore, moins avancé que lui, l'as entier est nécessaire. » Mais ce régime ne suffit pas seulement à la subsistance, il suffit même à la volupté, cette volupté

non pas éphémère et fugitive qu'il faut renouveler sur-le-champ, mais une volupté fixe et durable. — Sans doute, je ne regarde pas comme des mets exquis un peu de farine détrempée ou un morceau de pain d'orge; mais le comble du bien est de savoir en trouver à un tel repas, et de s'être restreint à des aliments dont toutes les rigueurs de la Fortune ne peuvent nous priver. La nourriture du cachot est plus abondante; le geôlier traite avec moins d'épargne les condamnés qu'il garde pour le supplice. Qu'il y a de grandeur d'âme à se réduire volontairement à un état que ne peuvent nous faire redouter les destins même les plus contraires!

XI

LA COLÈRE.

Mais il est temps de plier ma lettre. — « Arrêtez, et votre dette? » — Épicure sera mon mandataire; il vous comptera la somme : « La colère poussée à l'excès engendre la folie. » Il suffit, pour sentir cette vérité, d'avoir un esclave ou un ennemi. La colère éclate contre toute sorte de personnes; fille de l'amour aussi bien que de la haine, tantôt son objet est sérieux, tantôt elle naît de l'enjouement et de la plaisanterie. Sa violence dépend moins de la cause qui la produit que de l'âme qui la reçoit : ainsi que la violence du feu dépend moins de la quantité que de la qualité des matières qu'il dévore. Certains corps solides résistent à toute son action, tandis que les corps secs et inflammables peuvent d'une étincelle former un incendie. Oui, Lucilius, la colère poussée à l'excès conduit à la folie : il faut donc l'éviter, moins encore par modération que pour la santé de l'âme.

XII

LE BANQUET ET LES CONVIVES.

Je veux vous rapporter un mot de Mécène, une vérité que lui arracha la torture des grandeurs : « La hauteur même nous foudroie... »

Je pourrais m'acquitter avec cette pensée de Mécène; mais, tel que je vous connais, vous me chercheriez querelle; vous

ne voulez que des pièces bien frappées et de bon aloi. Comme à son ordinaire, Épicure me servira de banquier.

« Avant, dit-il, avant de regarder à ce que vous devez boire et manger, regardez à ceux avec qui vous devez boire et manger. » Car dévorer des viandes, sans partager avec un ami, c'est vivre comme les lions et les loups. Vous n'éviterez ce malheur qu'en cherchant la retraite ; ailleurs vous aurez des convives désignés par un nomenclateur dans la foule qui vous fait la cour. Mais c'est s'abuser que de chercher ses amis sous un vestibule, de les éprouver dans un festin. Le plus grand malheur de l'homme en place et que la Fortune assiége, c'est de se croire aimé des gens qu'il n'aime pas ; c'est de regarder ses bienfaits comme un moyen sûr de se faire des amis ; tandis que souvent l'on hait à proportion que l'on reçoit. Une dette légère fait un débiteur ; une grosse dette fait un ennemi. (*Lettre* XX.)

XIII

DE LA VÉRITABLE GLOIRE.

LE JARDIN D'ÉPICURE.

De votre vie à celle du sage, on ne descend pas, on monte. Autant la lumière diffère de la clarté, puisqu'elle a sa source en elle-même et que la clarté est produite par un éclat étranger, autant ces deux vies diffèrent entre elles. L'une, brillant reflet d'une lumière extérieure, s'éclipse sur-le-champ dès qu'on vient à l'intercepter ; l'autre tire d'elle-même sa splendeur. L'étude de la philosophie vous donnera la gloire et la célébrité.

J'en atteste Épicure. Il écrivait à Idoménée ; il voulait, d'une vie de représentation, ramener à la solide, à la véritable gloire ce ministre d'un pouvoir inflexible, alors chargé des plus grands intérêts : « Si la gloire est votre mobile, mes lettres vous en donneront plus que ces grandeurs que vous encensez et qu'on encense en vous. » Et n'a-t-il pas dit vrai ? Qui connaîtrait Idoménée, si son nom ne s'était rencontré dans les lettres d'Épicure ? Tous ces grands, ces satrapes, ce potentat lui-même dont l'éclat rejaillissait sur le ministre, tous ont disparu dans le gouffre de l'oubli...

Puisque Idoménée s'est présenté sous ma plume, il paiera

cet honneur; il acquittera le tribut de ma lettre. C'est à lui qu'Épicure adresse cette célèbre maxime, pour le détourner d'enrichir Pythoclès par la route battue et semée d'écueils : « Voulez-vous enrichir Pythoclès, n'ajoutez point à ses richesses, ôtez à ses désirs. »

Maxime trop claire pour être commentée, trop positive pour qu'on y puisse suppléer. Seulement, je vous en avertis, ne croyez pas qu'elle concerne les seules richesses; vous pouvez l'appliquer à tout, sans qu'elle perde de sa justesse. Voulez-vous rendre Pythoclès honorable, n'ajoutez pas à ses honneurs, ôtez à ses désirs. Voulez-vous rendre Pythoclès perpétuellement heureux, n'ajoutez pas à ses jouissances, ôtez à ses désirs. Voulez-vous donner à Pythoclès la vieillesse et une vie pleine, n'ajoutez pas à ses années, mais ôtez à ses désirs.

De telles maximes, pourquoi les attribuer à Épicure? Elles sont à tout le monde. On devrait, selon moi, adopter pour la philosophie l'usage que l'on suit au sénat. Un sénateur ouvre-t-il un avis dont une partie me convienne, je l'invite à la détacher du reste, et j'y adhère. Mais un autre motif me porte encore à citer les belles maximes d'Épicure. Il en est qui les adoptent dans l'espoir criminel d'en faire un manteau à leurs vices; je veux leur apprendre que, partout où ils iront, ils seront forcés de vivre honnêtement.

Prêts à entrer dans les jardins d'Épicure, ils voient sur la porte cette inscription : « Passant, voici l'heureux séjour où la volupté est le souverain bien. » Le gardien de ces lieux leur prépare un accueil affable, hospitalier; il leur sert de la farine détrempée, de l'eau en abondance. « N'êtes-vous pas bien traités? Dans ces jardins, on n'irrite pas la faim, on l'apaise; on n'allume pas la soif par les boissons elles-mêmes, on l'éteint de la manière la plus naturelle et la moins coûteuse. Voilà les voluptés au sein desquelles j'ai vieilli. Encore je ne parle que de ces besoins auxquels on ne peut donner le change, et que l'on ne fait taire qu'en leur accordant quelque chose. Quant aux désirs contraires à la nature, que l'on peut distraire, corriger, étouffer même, je n'ai qu'une chose à vous dire : tel désir n'est pas naturel, n'est pas nécessaire; vous ne lui devez rien. Si vous lui faites quelque sacrifice, c'est que vous le voulez bien. Le ventre, au contraire, est sourd à la raison; il exige, il crie; et cepen-

dant ce n'est pas un créancier onéreux; on s'en débarrasse à peu de frais; il suffit de lui donner ce qu'on lui doit, et non pas tout ce qu'on peut. » (*Lettre* XXI.)

XIV

DE CEUX QUI COMMENCENT TOUJOURS A VIVRE.

C'est ici le lieu de payer ma dette. Je puis vous rendre le mot de votre Épicure, et acquitter cette lettre. « Il est fâcheux de toujours commencer à vivre; » ou, si l'idée vous paraît mieux exprimée de cette manière : « C'est une triste vie que celle qui commence toujours. » — Comment cela? dites-vous, car le mot demande explication. — C'est qu'une pareille vie est toujours imparfaite; peut-on être prêt à la mort quand on entre dans la vie? Faisons en sorte d'avoir toujours assez vécu; et comment le croire quand on ne fait que de se mettre à vivre? Et ne pensez pas que le nombre de ces insensés soit si petit; presque tout le monde est dans le même cas. Il en est qui ne commencent la vie qu'au moment de la finir. Cela vous surprend; mais voici qui va vous surprendre encore davantage : tel cesse de vivre avant d'avoir commencé. (*Lettre* XXIII.)

XV

LA MORT ET L'IMMORTALITÉ. — DU SUICIDE.

Je ne suis pas assez simple pour redire l'éternel refrain d'Épicure, que la crainte des enfers est une crainte chimérique; qu'il n'y a pas d'Ixion qui tourne sur sa roue, de Sisyphe dont les épaules fassent remonter un rocher, de misérable dont les entrailles puissent renaître éternellement sous le bec qui les ronge. Qui est assez enfant aujourd'hui pour craindre et Cerbère et les sombres rivages, et cet assemblage d'ossements décharnés dont on pare les larves?

La mort anéantit l'homme ou le délivre. Délivrés, le meilleur de nous-mêmes nous reste; notre fardeau nous a quittés; anéantis, rien ne nous reste; biens et maux, tout a disparu...

Mais je vous vois chercher des yeux si ma lettre contient

quelque pensée généreuse, quelque précepte salutaire. Voici des maximes qui se rapportent au sujet que nous venons de traiter. Épicure ne blâme pas moins ceux qui désirent la mort que ceux qui la craignent : « Quelle folie, dit-il, de courir à la mort par dégoût de la vie, quand c'est votre genre de vie qui vous force à courir au trépas ! » Et ailleurs : « Quoi de plus ridicule que d'invoquer la mort, quand c'est la crainte de la mort qui empoisonne votre vie ! » (*Lettre* XXIV.)

XVI

S'HONORER SOI-MÊME.

Du pain et de l'eau, tel est le vœu de la nature; on est toujours assez riche pous y satisfaire. « Borner là ses désirs, c'est le disputer en bonheur à Jupiter lui-même, » comme le dit Épicure, dont je confie un mot à cette lettre. « En tout, dit-il, agissez comme si vous étiez sous les yeux d'Épicure. » Il est utile, sans contredit, de s'imposer un gardien, un modèle à suivre, un témoin de ses plus secrètes pensées. Peut-être même est-il plus beau de vivre comme continuellement en présence d'un homme de bien, mais c'est assez déjà de vivre sous les yeux d'un spectateur quel qu'il soit. La solitude est conseillère de tout mal. Quand vous serez assez avancé pour savoir vous respecter vous-même, vous pourrez congédier votre précepteur; jusque-là, couvrez-vous de l'autorité d'autrui. Prenez ou Caton ou Scipion ou Lélius ou quelqu'un de ces hommes vertueux dont l'aspect fait rentrer le méchant dans le devoir; mais songez à vous rendre tel que vous n'osiez pécher en votre présence. Quand vous en serez là, et que vous commencerez à vous honorer vous-même, je vous abandonnerai à votre conduite, suivant le conseil du même Épicure : « Le moment de rentrer en soi-même, c'est quand on est forcé de se mêler à la foule. »

Il ne faut pas que vous ressembliez à cette multitude. Du moment où vous pouvez sans risque vous retirer en vous-même, regardez les autres : pas un qui ne fût mieux avec autrui qu'avec soi-même. Oui, « c'est au milieu de la foule que vous devez rentrer en vous-même, » si vous êtes vertueux, modéré, sans passion; sinon, cherchez dans la foule

un asile contre vous-même : seul, vous êtes trop près d'un méchant. (*Lettre* XXV.)

XVII

IL EST BON D'APPRENDRE A MOURIR.

J'allais finir ici ma lettre, et je me préparais à la cacheter; mais notre pacte est sacré : il ne faut pas la mettre en route sans provision. Je ne vous dirai pas à qui j'emprunte, car vous sauriez à quel trésor je puise. Encore quelque temps, et vous serez payé de mes propres fonds; en attendant, voici ce que me prête Épicure : « Lequel vaut mieux, dit-il, que la mort vienne vers nous, ou nous vers elle? » Voilà qui est clair : il est bon d'apprendre à mourir. Peut-être trouverez-vous inutile d'apprendre ce qui ne doit servir qu'une fois? c'est précisément pourquoi il faut s'y préparer : il faut toujours étudier, quand on n'est jamais sûr de savoir. Pensez à la mort, c'est-à-dire, pensez à la liberté. Apprendre la mort, c'est désapprendre la servitude, c'est se montrer au-dessus ou du moins à l'abri de toute tyrannie. Eh! que me font à moi les cachots, les satellites, les verrous? j'ai toujours une porte ouverte. Une seule chaîne nous retient : c'est l'amour de la vie. Sans la briser entièrement, il faut l'affaiblir de telle sorte qu'au besoin elle ne soit plus un obstacle, une barrière qui nous empêche de faire à l'instant ce qu'il nous faut faire tôt ou tard. (*Lettre* XXVI.)

XVIII

LE COMMENCEMENT DU SALUT.

« Le commencement du salut, c'est la connaissance de sa faute. » Épicure a raison, selon moi. Quand on ignore si l'on fait mal, on ne cherche pas à se corriger. Il faut découvrir le mal, avant de songer au remède. Il en est qui se glorifient de leurs vices. Est-on disposé à se guérir, dites-moi, quand on érige ses maux en vertus? Tâchez donc, autant que vous le pourrez, de vous prendre sur le fait; instruisez contre vous-même; soyez d'abord votre accusateur, puis votre juge, enfin votre intercesseur; quelquefois même appliquez-vous la peine. (*Lettre* XXVIII.)

XIX

CE QUI PLAIT AU PEUPLE.

Si vous aviez quelque générosité, vous me feriez grâce du reste de mon paiement. Mais je ne veux pas me montrer avare à la fin de mes comptes; prenez ce qui vous est dû : « Jamais je n'ai voulu plaire au peuple, car ce que je sais n'est pas de son goût, et ce qui est de son goût, je ne le sais pas. » — De qui est cette maxime? — Comme si vous ne connaissiez pas mon trésorier! Elle est d'Épicure; mais tous les philosophes la proclament, péripatéticiens, académiciens, stoïciens, cyniques. Peut-on être aimé du peuple quand on aime la vertu? C'est par de mauvaises voies qu'on obtient sa faveur; pour lui plaire il faut lui ressembler; il ne vous applaudira point s'il ne se reconnaît en vous. Mais ici le jugement de votre conscience importe bien plus que le jugement d'autrui. Ce n'est qu'à force de corruption que l'on obtient l'amitié des hommes corrompus. — Mais quel avantage, direz-vous, procure donc cette philosophie si vantée, cet art supérieur à tous les arts? — L'avantage de préférer son propre assentiment à celui du peuple; de peser les suffrages au lieu de les compter; de vivre sans redouter les hommes ni les dieux; de vaincre la douleur ou d'y mettre un terme. Oui, si j'entendais autour de vous les acclamations du vulgaire, si votre vue excitait ces clameurs, ces applaudissements que l'on prodigue à un histrion, si, dans toute la ville, femmes et enfants s'empressaient à chanter vos louanges, oui, j'aurais pitié de vous, connaissant la route qui mène à cette faveur. (*Lettre* XXIX.)

XX

L'ACTION HONNÊTE ET PURE EST SANS MÉLANGE DE MAL.

Toute action honnête est volontaire : mêlez-y la paresse, la mauvaise grâce, l'hésitation, la crainte, elle perd son principal mérite, qui est d'être faite avec plaisir. Ce qui n'est pas libre ne peut être honnête; or, la crainte est une servitude. Toute action honnête a besoin de calme, de sécurité; l'âme, si quelque chose l'arrête, l'afflige, lui fait peur, est en proie

au trouble et aux tiraillements de la discorde; car, tandis que d'un côté elle est attirée par l'apparence du bien, de l'autre elle est retenue par la crainte du mal. Ainsi, quand vous vous proposez de faire le bien, gardez-vous de considérer comme un mal les obstacles que vous rencontrez, si fâcheux qu'ils vous paraissent d'ailleurs; continuez de vouloir, et agissez sans balancer. Car toute action honnête, outre qu'elle est indépendante et volontaire, est pure et sans mélange de mal.

Je sais ce qu'on peut m'objecter ici : Quoi! dira-t-on, vous voulez nous persuader que c'est la même chose de savourer la joie ou de lasser le bourreau qui nous torture sur le chevalet?

A cela je pourrais répondre : « Épicure aussi a dit que le sage, dans le taureau brûlant de Phalaris, s'écrierait : « Le tourment est doux, il ne vient pas jusqu'à moi. » Peut-on s'étonner de me voir représenter comme également heureux celui qui se repose à table et celui qui supporte courageusement la gêne, lorsque, chose bien plus incroyable! Épicure prétend que les tortures ont des douceurs? Moi, je réponds qu'il existe une grande différence entre la joie et la douleur. Si j'avais à choisir, je rechercherais l'une et j'éviterais l'autre : car la première est conforme à la nature, la seconde y est contraire. A ne considérer les choses que sous ce point de vue, l'intervalle qui sépare la joie et la douleur est immense; mais quand on en vient à la vertu, qu'elle marche sur des fleurs ou sur des épines, on la trouve toujours la même. Les tourments, la douleur, le mal, quel qu'il soit, n'ont plus d'importance : la vertu domine tout. De même que le soleil par son éclat obscurcit la lumière des flambeaux, ainsi la vertu efface et écrase par sa grandeur tout ce qui est douleur, persécution, injure; elle brille, et soudain tout ce qui lui est étranger est éclipsé; enfin, les misères humaines vinssent-elles fondre toutes ensemble sur elle, elle ne s'en ressentirait pas plus que l'Océan d'une ondée passagère.

(*Lettre* LXVI.)

XXI

DES BIENS.

L'école d'Épicure reconnaît deux espèces de biens d'où ré-

sulte la félicité suprême; savoir : un corps exempt de souffrance, une âme sans trouble. Ces biens ne peuvent s'accroître quand ils sont complets : le moyen, en effet, d'ajouter à ce qui est complet? Si le corps est sans souffrance, que peut-on ajouter à cette absence de douleur? Si l'âme est calme et en paix avec elle-même, que peut-on ajouter à cette tranquillité? De même que le ciel ne saurait briller de plus d'éclat qu'alors que, dégagé de tout nuage, sa sérénité est parfaite; ainsi, pour l'homme soigneux de son corps et de son âme, et qui fait dépendre son bonheur de leur bien-être, c'est un état parfait, c'est le terme de ses désirs qu'une âme sans agitation et un corps sans souffrance. Si la fortune vient répandre d'ailleurs sur lui quelques-unes de ses faveurs, elles n'ajoutent rien à sa félicité suprême; elles ne font que l'assaisonner, la relever, si je puis m'exprimer ainsi; car, dès lors que l'homme entend le bonheur absolu de cette manière, il a tout ce qu'il lui faut quand il jouit de la paix du corps et de l'âme.

Vous trouverez encore dans Épicure une division des biens toute semblable à la nôtre. Ainsi, il y a des biens qu'il souhaite de préférence, comme cette tranquillité du corps que ne trouble aucune incommodité, et ce calme de l'âme qui jouit de la contemplation de ses propres biens. Il y en a d'autres dont il est loin de désirer la présence, mais qu'il loue et prise néanmoins : par exemple, celui dont je vous parlais tout à l'heure, cette patience au milieu de la maladie et des souffrances les plus graves, telle qu'on la voit dans Épicure au dernier jour de sa vie, qui en fut aussi le plus heureux. Il nous dit, en effet, que « sa vessie et son ventre ulcérés lui causèrent des souffrances telles qu'il n'y avait pas d'accroissement possible à sa douleur, et que cependant ce jour ne laissa pas d'être un jour heureux pour lui. » Or, il n'y a de jours heureux que pour celui qui jouit du bien suprême. Il résulte de là qu'Épicure reconnaissait comme nous cette espèce de biens dont on se passerait volontiers, mais qui, la circonstance étant donnée, doivent être loués, chéris et égalés aux plus grands biens. Certes, on ne saurait le placer au-dessous des premiers de tous, ce bien qui couronne une vie heureuse, et auquel la voix mourante d'Épicure adresse des actions de grâces.

Permettez-moi, Lucilius, ô le meilleur des hommes! d'al-

ler plus loin encore. S'il était possible qu'il y eût des biens plus grands les uns que les autres, je préférerais ceux qui semblent pénibles à ceux que recommandent leurs douceurs et leurs agréments. Il y a plus de mérite à surmonter l'adversité qu'à se montrer sage dans la prospérité. C'est par le même principe, je le sais, qu'on domine la bonne ou la mauvaise fortune. Le guerrier qui veille tranquillement sur les remparts, loin des attaques de l'ennemi, peut être aussi brave que celui qui, les jambes coupées, se traîne sur ses genoux et s'obstine à ne pas rendre ses armes; mais les acclamations sont pour ceux qui reviennent sanglants du combat. Aussi préféré-je la vertu énergique, éprouvée, qui s'est mesurée avec la fortune. (*Lettre* LXVI.)

XXII

LA SAGESSE ET LA GLOIRE.

Quels qu'aient été les sages, ils seront égaux et semblables ; chacun aura les qualités qui lui sont propres : celui-ci sera plus affable, celui-là plus actif; l'un aura la parole plus facile, l'autre, plus éloquente ; mais la qualite essentielle, celle qui donne le bonheur, se trouvera au même degré chez tous. Votre Etna peut-il s'affaisser et s'écrouler sur lui-même? cette montagne élevée, que l'on découvre à une grande distance en mer, est-elle minée par l'action continuelle du feu? je l'ignore ; mais ce que je sais bien, c'est qu'il n'est ni flamme ni écroulement qui puissent abaisser la vertu. C'est la seule grandeur qui ne connaisse pas de diminution, la seule qui ne puisse jamais ni avancer ni reculer.....

La gloire est l'ombre de la vertu ; elle l'accompagne même malgré elle. Mais, de même que notre ombre tantôt nous précède, tantôt nous suit ; ainsi la gloire tantôt devant nous se montre à découvert, tantôt derrière nous se dérobe aux yeux ; et elle est d'autant plus grande, qu'elle est plus tardive, lorsque l'envie s'est retirée et ne lui fait plus obstacle. Combien de temps Démocrite a-t-il passé pour un fou! A peine si la renommée a rendu justice à Socrate. Combien de temps Caton fut-il méconnu de Rome ! Elle le repoussait, et ne le comprit qu'après l'avoir perdu. L'innocence et la vertu de Rutilius seraient ignorées sans l'injustice qu'il a subie ; la persécution lui donna de l'éclat. Ne dut-il

pas remercier le destin, et chérir son exil comme un bienfait? Je parle de ceux que la fortune a illustrés en voulant les abaisser. Combien en est-il dont les vertus ne se sont révélées qu'après leur mort! combien en est-il que la renommée a dû déterrer!

Voyez Epicure, si fort admiré, non-seulement des gens instruits, mais encore de la foule des ignorants. Eh bien! il était inconnu, même à Athènes, près de laquelle il vivait dans l'obscurité. Aussi, ayant survécu de plusieurs années à Métrodore, termina-t-il une lettre où il rappelait avec plaisir l'amitié qui l'avait uni à ce philosophe, par cette déclaration, « qu'au milieu de tant de jouissances, ils ne s'étaient pas mal trouvés d'être demeurés inconnus et comme ignorés parmi les Grecs. » Eh bien! n'a-t-on pas su le découvrir après sa mort? Sa doctrine en a-t-elle eu moins d'éclat? Métrodore fait le même aveu dans une de ses lettres; il dit « qu'Epicure et lui n'avaient pas été suffisamment appréciés; mais que, par suite, ils auraient un nom illustre et honoré, de même que ceux qui voudraient suivre leurs traces. »

La vertu ne reste pas enfouie, mais ce n'est pas un mal pour elle de l'avoir été. Un jour viendra, qui la tirera de l'oubli où l'avait plongée l'injustice de son siècle. C'est être né pour bien peu de monde que d'être trop préoccupé de ses contemporains. Des milliers d'années, des milliers de peuples nouveaux viendront après vous; c'est là qu'il faut jeter la vue. Quand même l'envie imposerait silence à tous vos contemporains, il viendra des juges qui vous apprécieront sans animosité ni faveur. Si la gloire est le prix de la vertu, elle doit, comme elle, ne jamais périr.

Il y a des hommes que la vertu a récompensés de leur vivant et après leur mort; ce sont ceux qui l'ont suivie de bonne foi; qui ne se sont ni parés ni fardés; qu'on a toujours vus les mêmes, soit qu'ils fussent sur leurs gardes, soit qu'on les eût pris au dépourvu et à l'improviste. La dissimulation ne sert de rien; la teinte légère d'un enduit qui couvre extérieurement le visage ne trompe que peu de monde : la vérité, de quelque côté qu'on la regarde, est toujours la même. Les faux semblants n'ont point de consistance. Rien de plus mince que le mensonge : avec un peu d'attention, on peut voir au travers. (*Lettre* LXXIX.)

XXIII

LA RECONNAISSANCE DU SAGE.

Tout le monde ne sait pas être reconnaissant d'un bienfait : il peut arriver qu'un fou, qu'un homme grossier, ou sorti de la foule, éprouve, sous l'influence récente du bienfait, une gratitude passagère; mais il ignore jusqu'à quel point il est redevable : il est donné au sage seul de savoir apprécier chaque chose à sa juste valeur. Car le fou dont je parlais tout à l'heure, quelque bonne intention qu'il ait, ou rend moins qu'il ne doit, ou ne rend pas à propos : le bienfait qu'il devrait vous rapporter, il le jette à l'aventure et sans convenance.

Il y a des mots merveilleusement propres pour exprimer certaines choses : notre vieux langage avait pris à tâche d'en faire comme autant de symboles efficaces qui instruisissent l'homme de ses devoirs. Ainsi nous disons : *Ille illi gratiam retulit* « un tel a rapporté son bienfait à un tel. » *Referre* veut dire apporter de soi-même ce qu'on doit. Nous ne disons pas *gratiam reddidit,* « il a rendu le bienfait, » car nous rendons les choses, ou parce qu'on nous les a redemandées, ou malgré nous, ou à notre volonté, ou par les mains d'un autre. Nous ne disons pas non plus *reposuit beneficium,* « il a remis le bienfait qu'il a reçu, » ni *solvit,* « il a acquitté; » nous n'avons point voulu de mot qui indique une dette. Le mot *referre* veut dire rapporter à celui qui a donné : il exprime un acte volontaire ; celui qui a rapporté s'est sommé lui-même. Le sage pèsera au dedans de lui-même toutes les circonstances d'un bienfait : le temps, le lieu, le mérite de la personne dont il l'a reçu et la façon dont on l'a offert. Voilà pourquoi nous prétendons qu'il n'y a que le sage qui sache *referre gratiam,* reconnaître le bienfait. Lui seul aussi sait distribuer ses bienfaits, mais il n'est sage qu'autant qu'il est plus aise de donner qu'un autre de recevoir.

Il me semble entendre quelqu'un dire que cette proposition est du nombre de ces assertions hasardées que les Grecs ont appelées *paradoxes*, puis ajouter : « Personne que le sage ne sait donc reconnaître un bienfait ? Il n'y a donc que lui

qui sache restituer à un créancier ce qu'il lui doit ? Il n'y a donc que lui qui, lorsqu'il achète un objet, en sache payer le prix au marchand ? » — Or, pour qu'on ne nous querelle point, sachez qu'Epicure soutient la même chose : du moins, Métrodore dit : « que le sage seul sait reconnaître un bienfait. » Puis il s'étonne que nous disions : « Le sage seul sait aimer, le sage seul mérite le nom d'ami. » Pourtant la reconnaissance est un acte d'amour et d'amitié; il y a mieux, elle est plus ordinaire, et s'adresse à plus de monde que l'amitié véritable. (*Lettre* LXXXI.)

XXXVI

LA VERTU ET LE BONHEUR.

S'il n'y a de bien que ce qui est honnête, tout le monde conviendra que la vertu suffit pour vivre heureusement ; et, d'un autre côté, si la vertu seule donne le bonheur, on ne disconviendra pas qu'il n'y ait de bien que ce qui est honnête. Xénocrate et Speusippe pensent que la vertu seule suffit pour rendre heureux ; mais ils ne demeurent point d'accord qu'il n'y ait de bien que l'honnête. Epicure aussi est d'avis qu'on est heureux avec la vertu : mais il ajoute que « la vertu seule ne suffit point pour le bonheur, parce que le bonheur est produit par le plaisir, lequel, s'il découle de la vertu, n'est pourtant pas la vertu même. » — Distinction puérile ! car lui-même convient « que la vertu ne se trouve jamais sans le plaisir. » Or, si la vertu est toujours unie au plaisir, si elle en est inséparable, il est évident que seule elle suffit, car elle apporte avec elle la volupté, sans laquelle elle n'est jamais, alors même qu'elle est toute seule. Or c'est une absurdité de dire qu'on sera *heureux* avec la seule vertu, mais non *parfaitement heureux*. Je ne vois pas en effet comment cela serait possible. (*Lettre* LXXXV.)

ÉPICURE COMMENTÉ PAR MARC-AURÈLE.

Epicure dit : Quand j'étais malade, je ne m'entretenais avec personne des souffrances de mon corps ; jamais, dit-il, je n'en parlais à ceux qui venaient me visiter. Toujours je discutais sur mon chapitre habituel, la nature des choses ; je cherchais à voir comment la pensée, bien qu'en communication avec ces sortes de mouvements qui affectent le corps, peut être exempte de trouble, en se maintenant dans la jouissance du bien qui lui est propre. Je ne donnais pas, dit-il encore, une occasion aux autres de s'enorgueillir par l'idée de l'importance de leurs secours. Ma vie, même alors, était heureuse et tranquille. » Imite donc Epicure : dans la maladie, si tu es malade, dans tous les accidents de la vie ; car il ne faut jamais défaillir à la philosophie, quelques circonstances qui adviennent, ni partager les sottises des gnorants et de ceux qui ne connaissent pas la nature des choses.

L'ÉPICURISME DANS HOBBES.

I

LA SENSATION.

Par le mot *esprit*, nous entendons un corps naturel d'une telle subtilité qui n'agit point sur les sens, mais qui remplit une place; comme pourrait la remplir l'image d'un corps visible. Ainsi la conception que nous avons d'un *esprit* est celle d'une figure sans couleur; dans la figure nous concevons la dimension; par conséquent concevoir un esprit, c'est concevoir quelque chose qui a des dimensions.

Nous qui sommes des chrétiens, nous disons que l'âme humaine est un esprit; mais il est impossible de le savoir, c'est-à-dire d'en avoir une évidence naturelle; car toute évidence est conception, et toute conception est imagination et vient des sens.

La sensation est le principe de la connaissance, et tout savoir en dérive.

La sensation elle-même n'est pas autre chose qu'un mouvement de certaines parties qui existent à l'intérieur de l'être sentant, et ces parties sont celles des organes à l'aide desquels nous sentons.

La *mémoire* consiste à sentir que l'on a senti.

Quant à l'imagination, c'est la sensation continuée, mais affaiblie [1].

Comme une eau stagnante, mise en mouvement par une pierre qu'on y aura jetée ou par un coup de vent, ne cesse pas de se mouvoir aussitôt que la pierre est tombée au fond ou dès que le vent cesse ; de même l'effet qu'un objet a produit sur le cerveau ne cesse pas aussitôt que cet objet cesse d'agir sur les organes. C'est-à-dire que, quoique la sensation ne subsiste plus, son image ou sa conception reste, mais plus confuse lorsqu'on est éveillé... C'est cette conception obscure et confuse que nous nommons *fantaisie* ou *imagination*. Ainsi l'on peut définir l'imagination une conception qui reste et qui s'affaiblit peu à peu à la suite d'un acte des sens [2].

---

1. *De la nature humaine*, ch. XI.
2. *De la nature humaine*, ch. III.

II

LE DÉSIR.

Les conceptions et les imaginations ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête; ce mouvement ne s'arrêtant point là, mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital. Lorsqu'il l'aide ou le favorise, on l'appelle *plaisir*, *contentement*, *bien-être*, et ce n'est en réalité qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est qu'un mouvement dans la tête; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés *agréables*, *délicieux*, etc. Ce mouvement agréable est nommé *amour* relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme *douleur*. Et, relativement à l'objet qui le produit, on le désigne sous le nom de *haine*.

Ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît Ce mouvement se nomme appétit ou *désir* quand l'objet est agréable, *aversion* lorsque l'objet déplaît naturellement, *crainte* relativement au déplaisir que l'on attend.

III

LA VOLONTÉ.

Nous avons déjà expliqué de quelle manière les objets extérieurs produisent des conceptions, et ces conceptions, le désir ou la crainte, qui sont les premiers mobiles cachés de nos actions; car, ou les actions suivent immédiatement la première appétence ou désir, comme lorsque nous agissons subitement, ou bien à notre premier désir il succède quelque conception du mal qui peut résulter pour nous d'une telle action, ce qui est une crainte qui nous retient ou nous empêche d'agir. A cette crainte peut succéder une nouvelle appétence ou désir, et à cette appétence une nouvelle crainte qui nous ballotte alternativement ; ce qui continue jusqu'à ce que l'action se fasse ou devienne impossible à faire par quelque accident qui survient..... L'on nomme *délibération* ces désirs et ces craintes qui se succèdent les uns aux autres... Dans la délibération, le dernier désir, ainsi que la dernière crainte, se nomme *volonté*.

Comme vouloir faire est désir, et vouloir ne pas faire est crainte, la cause du désir ou de la crainte est aussi la cause de notre volonté [1]...

---

1. *De la nature humaine*, ch. XII.

La délibération est une suite de mouvements divers...

Le désir et la répugnance, quand la délibération n'intervient pas, s'appellent seulement aversion et désir. Quand la délibération a lieu, son dernier acte, si c'est un désir, c'est vouloir, et si c'est une répugnance, c'est ne vouloir pas; de sorte que la volonté et le désir sont une seule et même chose, considérées sous des aspects différents.

Ce qui se passe dans l'homme, quand il veut, ne diffère point de ce qui se passe dans les autres animaux lorsqu'ils désirent, sauf la délibération.

La liberté de vouloir ou de ne vouloir pas n'est pas plus grande dans l'homme que dans les autres animaux. En effet, dans celui qui désire, la cause du désir le précède, en telle sorte que le désir ne peut pas ne pas suivre, c'est-à-dire qu'il suit nécessairement. Une liberté telle qu'elle soit libre de nécessité ne convient donc pas plus à la volonté des hommes qu'à celle des brutes [1].

IV

LES VERTUS ET L'INTÉRÊT.

L'amour de la gloire, ce sentiment intérieur de complaisance, ce triomphe de l'esprit, est une passion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir, que nous jugeons supérieur au pouvoir de celui avec lequel nous disputons ou nous nous comparons.

Le repentir est une passion produite par l'opinion ou la connaissance qu'une action qu'on a faite n'est point propre à conduire au but qu'on se propose; son effet est de faire quitter la route que l'on suivait, afin d'en prendre une autre qui conduise à la fin que l'on envisage.

La pitié est l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le sentiment du malheur d'un autre.

Il y a une autre passion que l'on désigne sous le nom d'*amour*, mais que l'on doit plus proprement appeler *bienveillance* ou *charité*. Un homme ne peut pas avoir de plus grande preuve de son pouvoir que lorsqu'il se voit en état non-seulement d'accomplir ses propres désirs, mais encore d'assister les autres dans l'accomplissement des leurs [2].

V

L'ÉTAT DE NATURE ET LE DROIT NATUREL.

Dans l'état de nature, il est permis à chacun de faire tout ce qui

1. *Des corps*, ch. XXV, § 12.
2. *De la nature humaine*, ch. IX.

lui plaît [1]. Rien de ce que l'homme peut faire n'est injuste en soi [2]. Si une personne vient à nuire à une autre, du moment qu'il n'existe entre elles aucun pacte, on peut bien dire que celle-là fait tort à celle-ci, mais non qu'elle lui fasse une injustice. Et en effet, que la personne lésée s'avise de demander réparation, l'autre lui dira : « Que me demandez-vous ? pourquoi aurais-je agi à votre gré de préférence au mien ? » — Pour moi, je ne vois rien à répondre [3].

La volonté de nuire est innée chez tous les hommes dans l'état de nature [4].

Rien n'est plus agréable, dans la possession de nos biens propres, que de penser qu'ils sont supérieurs à ceux d'autrui [5].

Les brutes, quand elles ont atteint leur bien-être, ne portent point envie aux êtres de leur espèce ; l'homme au contraire n'est jamais plus nuisible à autrui que lorsqu'il possède abondamment le loisir et les richesses [6].

VI

LES LOIS NATURELLES.

La loi de nature est ce que nous dicte la droite raison touchant les choses que nous avons à faire ou à omettre pour la conservation de notre vie et des parties de notre corps.

Par la droite raison ou l'état naturel des hommes, je n'entends pas, comme font plusieurs autres, une faculté infaillible, mais l'acte propre et véritable de la ratiocination que chacun exerce sur ses actions, d'où il peut rejaillir quelque dommage ou quelque utilité pour les autres hommes... Je nomme véritable le raisonnement qui est fondé sur de vrais principes et élevé en bon ordre. Car toute

---

1. « Unicuique licebat facere quæcumque libebat. » (*De Cive*, cap. I.)

2. « Consequens est, ut nihil dicendum sit injustum ; nomina justi et injusti locum in hac conditione non habent. » (*Leviathan*, cap. XIII.)

3. « Ex his sequitur, injuriam nemini fieri posse, nisi ei quocum interpactum. — Si quis alicui noceat, quocum nihil pactus est, damnum ei infert, non injuriam. Etenim si is qui damnum recipit, injuriam expostularet, is qui fecit sic diceret : *Quid tu mihi? Quare facerem ego potius tuo lubitu quam meo ?* In qua oratione, ubi nulla intercesserunt pacta, non video quid sit quod possit reprehendi. » (*De Cive*, cap. III, 5.)

4. « Voluntas lædendi omnibus inest in statu naturæ. » (*De Cive*, cap. I, 4.)

5. « Homini autem in bonis propriis, nihil tam jucundum est quam quod alienis sunt majora. » (*Leviathan*, cap. XVII.)

6. « Animalia bruta, quamdiu bene sibi est, non invident cæteris ; homo autem tum maxime molestus est quando otio opibusque maxime abundat. » (*Leviathan*, cap. XVII.)

infraction des lois naturelles vient du faux raisonnement ou de la sottise des hommes, qui ne prennent pas garde que les devoirs et les services qu'ils rendent aux autres retournent sur eux-mêmes et sont nécessaires à leur propre conservation.

La première et fondamentale loi de nature est qu'il faut chercher la paix, si on peut l'obtenir, et chercher le secours de la guerre, si la paix est impossible à acquérir. Je mets celle-ci la première, parce que toutes les autres en dérivent et nous enseignent les moyens d'acquérir la paix ou de nous préparer à la défense [1].

VII

LE DESPOTISME, CONDITION DE LA SOCIÉTÉ SELON HOBBES.

Puisqu'il est nécessaire, pour l'entretien de la paix, de mettre en usage les lois de nature, et que cette pratique demande préalablement des assurances certaines, il faut voir d'où c'est que nous pourrons avoir cette garantie. Il ne se peut rien imaginer pour cet effet que de donner à chacun de telles précautions et de le laisser prémunir d'un tel secours, que l'invasion du bien d'autrui soit rendue si dangereuse à celui qui la voudrait entreprendre que chacun aime mieux se tenir dans l'ordre des lois que de les enfreindre... Le consentement de deux ou de trois personnes ne peut causer des assurances bien fermes... Contre une si petite ligue il s'en trouverait aisément une plus forte ennemie, qui serait pour entreprendre sur l'espérance d'une victoire infaillible. C'est pourquoi il est nécessaire, afin de prendre de meilleures assurances, que le nombre de ceux qui forment une ligue défensive soit si grand, qu'un petit surcroît qui surviendra aux ennemis ne soit pas considérable et ne leur rende pas la victoire infaillible.

Mais, quelque grand que soit le nombre de ceux qui s'unissent pour leur défense commune, ils n'avanceront guère s'ils ne sont pas d'accord des moyens les plus propres, et si chacun veut employer ses forces à sa fantaisie.

Puis donc que la conspiration de plusieurs volontés tendant à une même fin ne suffit pas pour l'entretien de la paix, et pour jouir d'une défense assurée, il faut qu'il y ait une seule volonté de tous, qui donne ordre aux choses nécessaires pour le maintien de cette paix et de cette commune défense. Or cela ne se peut faire si chaque particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain autre, ou d'une certaine assemblée, dont l'avis sur les choses

---

1. C'est au moyen de ces *lois naturelles* que Hobbes espère faire sortir l'homme de l'état de guerre où il se trouve naturellement, pour le faire parvenir à l'état de paix ou de société.

qui concernent la paix générale soit absolument suivi, et tenu pour celui de tous ceux qui composent le corps de la république.

Cette soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul ou d'une assemblée, arrive lorsque chacun témoigne qu'il s'oblige à ne pas résister à la volonté de cet homme ou de cette voie à laquelle il s'est soumis; et cela en promettant qu'il ne lui refusera point son secours ni l'usage de ses moyens contre quelque autre que ce soit.

Celui qui soumet sa volonté à celle d'un autre lui fait transport du droit qu'il a sur ses forces et sur ses facultés propres; de sorte que, tous les autres faisant la même concession, celui auquel on se soumet en acquiert de si grandes forces, qu'elles peuvent faire trembler tous ceux qui se voudraient désunir et rompre les liens de la concorde.

L'union qui se fait de cette sorte forme le corps d'un État, d'une société, et, pour le dire ainsi, d'une personne civile; car, les volontés de tous les membres de la république n'en formant qu'une seule, l'État peut être considéré comme si ce n'était qu'une seule tête. Aussi a-t-on coutume de lui donner un nom propre.

Cet homme ou cette assemblée, à la volonté de laquelle tous les autres ont soumis la leur, a la puissance souveraine, exerce l'empire, a la suprême domination. Cette puissance de commander et ce droit d'empire consiste en ce que chaque particulier a cédé toute sa force à cet homme où à cette cour qui tient les rênes du gouvernement. Ce qui ne peut être arrivé d'autre façon qu'en renonçant au droit de résister.

Il ne suffit pas, pour avoir cette assurance, que chacun de ceux qui doivent s'unir comme citoyens d'une même ville promette à son voisin, de parole ou par écrit, qu'il gardera les lois contre le meurtre, le larcin, et autres choses semblables : car qui est-ce qui ne connaît la malignité des hommes, et qui n'a fait quelque fâcheuse expérience du peu qu'il y a à se fier à leurs promesses, quand on s'en rapporte à leur conscience? Il faut donc pourvoir à la sûreté par la punition, et non par le seul lien des pactes et des contrats.

Il est nécessaire pour la sûreté de chaque particulier, et aussi pour le bien de la paix publique, que ce droit de se servir de l'épée, en l'imposition des peines, soit donné à un seul homme ou à une assemblée. Il faut nécessairement avouer que celui qui exerce cette magistrature ou le conseil qui gouverne avec cette autorite ont dans la ville une souveraine puissance très-légitime; car celui qui peut infliger des peines telles que bon lui semble, a le droit incontestable des autres à faire tout ce qu'il veut, ce que j'estime le plus absolu de tous les empires et la plus haute de toutes les souverainetés.

Personne ne peut contraindre les autres à prendre les armes ni à soutenir les frais de la guerre, qui n'ait le droit de punir les réfractaires. Ainsi je conclus que, suivant la constitution essentielle de

l'État, les deux épées de guerre et de justice sont entre les mains de celui qui y exerce la souveraine puissance.

VIII

AUTORITÉ ABSOLUE DU SOUVERAIN.

Il est certain que toutes les actions volontaires tirent leur origine et dépendent nécessairement de la volonté : or la volonté de faire ou de ne pas faire une chose dépend de l'opinion qu'on a qu'elle soit bonne ou mauvaise, et de l'espérance ou de la crainte qu'on a des peines ou des récompenses; de sorte que les actions d'une personne sont gouvernées par ses opinions particulières. D'où je recueille, par une conséquence évidente et nécessaire, qu'il importe grandement à la paix générale de ne laisser proposer et introduire aucune opinion ou doctrine qui persuade aux sujets qu'ils ne peuvent pas en conscience obéir aux lois de l'État, c'est-à-dire aux ordonnances du prince ou du conseil à qui on a donné la puissance souveraine, ou qu'il leur est permis de résister aux lois, ou bien qu'ils doivent appréhender une plus grande peine s'ils obéissent que s'ils s'obstinent à la désobéissance. En effet, si la loi commande quelque chose sous peine de mort naturelle, et si un autre vient la défendre sous peine de mort éternelle, avec une pareille autorité il arrivera que les coupables deviendront innocents, que la rébellion et la désobéissance seront confondues, et que la société civile sera toute renversée. Car nul ne peut servir deux maîtres. Puisque tout le monde accorde à l'État de juger quelles sont les choses qui peuvent contribuer à son repos et à sa défense, et qu'il manifeste que certaines opinions servent beaucoup à l'un et à l'autre, il s'ensuit que c'est au public à juger de ce qui en est, c'est-à-dire à celui qui gouverne seul la république, ou à l'assemblée qui exerce une puissance souveraine.

De ce que chaque particulier a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possède la puissance souveraine dans l'État, en sorte qu'il ne peut pas employer contre lui ses propres forces, il s'ensuit manifestement que le souverain doit être injusticiable, quoi qu'il entreprenne.

En une cité parfaite, il faut qu'il y ait une certaine personne qui possède une puissance suprême, la plus haute que les hommes puissent raisonnablement conférer et même qu'ils puissent recevoir : or cette sorte d'autorité est celle qu'on nomme *absolue*; car celui qui a soumis sa volonté à la volonté de l'État, en sorte qu'il peut faire toutes choses impunément et sans commettre d'injustice, établir des lois, juger les procès, punir les crimes, se servir, ainsi que bon lui semble, des forces et des moyens d'autrui, de vrai il lui a donné le plus grand empire qu'il soit possible de donner.

Le souverain n'est pas tenu aux lois de l'État. En effet, les lois ne

sont que la volonté même du souverain, c'est-à-dire lui-même, et nul n'est obligé envers soi-même.

Comme il a été prouvé ci-dessus qu'avant l'établissement de la société civile toutes choses appartiennent à tous, et que personne ne peut dire qu'une chose est sienne si affirmativement qu'un autre ne se la puisse attribuer avec même droit, car là où tout est commun il n'y a rien de propre, il s'ensuit que la propriété des choses a commencé lorsque la société civile a été établie, et que ce qu'on nomme propre est ce que chaque particulier peut retenir à soi sans contrevenir aux lois, et avec la permission de l'État, c'est-à-dire de celui à qui on a commis la puissance souveraine. Cela étant, chaque particulier peut bien avoir en propre quelque chose à laquelle aucun de ses concitoyens n'osera toucher et n'aura point de droit, à cause qu'ils vivent tous sous les mêmes lois; mais il n'en peut pas avoir la propriété en telle sorte qu'elle exclue toutes les protestations du législateur, et qu'elle empêche les droits de celui qui juge sans appel de tous les différends, et dont la volonté a été faite la règle de toutes les autres.

Il est manifeste qu'en toute société civile il se trouve un certain homme ou une certaine cour et assemblée qui a sur les particuliers une aussi grande et aussi juste puissance que chacun en a hors de la société sur sa propre personne, ce qui revient à une autorité souveraine et absolue.

L'âme est ce qui donne à l'homme la faculté de vouloir; de même le souverain est celui duquel dépend la volonté de toute la république. Je comparerais à la tête le premier ministre duquel le souverain se sert au gouvernement de l'État, car c'est à la tête de donner conseil et à l'âme de commander [1].

---

1. *De imperio*, ch. V, VI. VII. Par ces conséquences auxquelles il aboutit, Hobbes juge lui-même son système.

L'ÉPICURISME DANS LA ROCHEFOUCAULD.

I

L'AMOUR DE SOI.

L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toute chose pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens : il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. Rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si habile que ses desseins, rien de si caché que ses conduites : ses souplesses ne se peuvent représenter; ses transformations passent celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie. On ne peut sonder la profondeur ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là, il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et retours. Là, il est souvent invisible à lui-même; il y conçoit, il y nourrit, il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines; il en forme de si monstrueuses, que, lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît, ou il ne peut se résoudre à les avouer. De cette nuit qui le couvre naissent les ridicules persuasions qu'il a de lui-même; de là viennent ses erreurs, ses ignorances, ses grossièretés et ses niaiseries sur son sujet; de là vient qu'il croit que ses sentiments sont morts lorsqu'ils ne sont qu'endormis, qu'il s'imagine n'avoir plus envie de courir dès qu'il se repose, et qu'il pense avoir perdu tous les goûts qu'il a rassasiés : mais cette obscurité épaisse, qui le cache à lui-même, n'empêche pas qu'il ne voie parfaitement ce qui est hors de lui; en quoi il est semblable à nos yeux, qui découvrent tout et sont aveugles seulement pour eux-mêmes. En effet, dans ses plus grands intérêts et dans ses plus importantes affaires, où la violence de ses souhaits appelle toute son attention, il voit, il sent, il entend, il imagine, il soupçonne, il pénètre, il devine tout, de sorte qu'on est tenté de croire que chacune de ses passions a une magie qui lui est propre. Rien n'est si intime et si fort que ses attachements, qu'il essaye de rompre inutilement, à la vue des malheurs extrêmes qui le menacent. Cependant il fait quelquefois, en peu de temps et sans aucun effort, ce qu'il n'a pu faire avec tous ceux dont il est capable dans le cours de plusieurs années; d'où l'on pourrait conclure assez vraisemblablement que c'est par lui-même que ses désirs sont allumés, plutôt que par la beauté et par le mérite de ses objets; que son goût est le prix qui les relève et le fard qui les

embellit; que c'est après lui-même qu'il court, et qu'il suit son gré lorsqu'il suit les choses qui sont à son gré. Il est de tous les contraires, il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux : il a différentes inclinations, selon la diversité des tempéraments qui le tournent et le dévouent tantôt à la gloire, tantôt aux richesses, et tantôt aux plaisirs. Il en change selon le changement de nos âges, de nos fortunes et de nos expériences : mais il lui est indifférent d'en avoir plusieurs ou de n'en avoir qu'une, parce qu'il se partage en plusieurs et se ramasse en une quand il le faut et comme il lui plaît. Il est inconstant, et, outre les changements qui viennent des causes étrangères, il y en a une infinité qui naissent de lui et de son propre fonds. Il est inconstant, d'inconstance, de légèreté, d'amour, de nouveauté, de lassitude et de dégoût. Il est capricieux, et on le voit quelquefois travailler avec le dernier empressement et avec des travaux incroyables à obtenir des choses qui ne lui sont point avantageuses, et qui même lui sont nuisibles, mais qu'il poursuit parce qu'il les veut. Il est bizarre, et met souvent toute son application dans les emplois les plus frivoles; il trouve tout son plaisir dans les plus fades, et conserve toute sa fierté dans les plus méprisables. Il est dans tous les états de la vie et dans toutes les conditions; il vit partout, et il vit de tout; il vit de rien; il s'accommode des choses et de leur privation; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre; il entre dans leurs desseins; et, ce qui est admirable, il se hait lui-même avec eux, il conjure sa perte, il travaille lui-même à sa ruine; enfin il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. Il ne faut donc pas s'étonner s'il se joint quelquefois à la plus rude austérité, et s'il entre si hardiment en société avec elle pour se détruire, parce que, dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre. Quand on pense qu'il quitte son plaisir, il ne fait que le suspendre ou le changer, et, lors même qu'il est vaincu, et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe dans sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre, dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation. La mer en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements.

Comme si ce n'était pas assez à l'amour-propre d'avoir la vertu de se transformer lui-même, il a encore celle de transformer les objets; ce qu'il fait d'une manière fort étonnante; car non-seulement il les déguise si bien qu'il y est lui-même trompé, mais il change aussi l'état et la nature des choses. En effet, lorsqu'une personne nous est contraire, et qu'elle tourne sa haine et sa persécution contre nous, c'est avec toute la sévérité de la justice que l'amour-propre juge ses actions : il donne à ses défauts une étendue qui les rend énormes, et il met ses bonnes qualités dans un jour si désavantageux qu'elles

deviennent plus dégoûtantes que ses défauts. Cependant, dès que cette même personne nous devient favorable, ou que quelqu'un de nos intérêts la réconcilie avec nous, notre seule satisfaction rend aussitôt à son mérite le lustre que notre aversion venait de lui ôter. Les mauvaises qualités s'effacent, et les bonnes paraissent avec plus d'avantage qu'auparavant; nous rappelons même toute notre indulgence pour la forcer à justifier la guerre qu'elle nous a faite.

II

L'AMOUR DE SOI, FIN DE TOUTES LES ACTIONS HUMAINES.

Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer.

Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger ; et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes.

L'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs.

Quelques découvertes que l'on ait faites dans le pays de l'amour-propre, il y reste encore bien des terres inconnues.

L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde.

La durée de nos passions ne dépend pas plus de nous que la durée de notre vie.

La passion fait souvent un fou du plus habile homme, et rend souvent habiles les plus sots.

Ces grandes et éclatantes actions qui éblouissent les yeux sont représentées par les politiques comme les effets des grands desseins, au lieu que ce sont d'ordinaire les effets de l'humeur et des passions. Ainsi la guerre d'Auguste et d'Antoine, qu'on rapporte à l'ambition qu'ils avaient de se rendre maîtres du monde, n'était peut-être qu'un effet de jalousie.

Les passions sont les seuls orateurs qui persuadent toujours. Elles sont comme un art de la nature dont les règles sont infaillibles; et l'homme le plus simple qui a de la passion persuade mieux que le plus éloquent qui n'en a point.

Les passions ont une injustice et un propre intérêt, qui fait qu'il est dangereux de les suivre, et qu'on s'en doit défier lors même qu'elles paraissent le plus raisonnables.

Il y a dans le cœur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre.

Les passions en engendrent souvent qui leur sont contraires :

l'avarice produit quelquefois la prodigalité, et la prodigalité l'avarice; on est souvent ferme par faiblesse, et audacieux par timidité.

Quelque soin que l'on prenne de couvrir ses passions par des apparences de piété et d'honneur, elles paraissent toujours au travers de ces voiles.

On peut dire de toutes nos vertus ce qu'un poëte italien a dit de l'honnêteté des femmes, que ce n'est pas souvent autre chose qu'un art de paraître honnête.

Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête, pour faire impunément ce qu'on veut.

L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé.

L'intérêt, qui aveugle les uns, fait la lumière des autres.

Si nous n'avions point d'orgueil, nous ne nous plaindrions pas de celui des autres.

L'orgueil est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour.

Il semble que la nature, qui a si sagement disposé les organes de notre corps pour nous rendre heureux, nous ait aussi donné l'orgueil pour nous épargner la douleur de connaître nos imperfections.

L'orgueil a plus de part que la bonté aux remontrances que nous faisons à ceux qui commettent des fautes; et nous ne les reprenons pas tant pour les en corriger que pour leur persuader que nous en sommes exempts.

La générosité est un industrieux emploi du désintéressement pour aller plus tôt à un plus grand intérêt.

La fidélité est une invention de l'amour-propre, par laquelle l'homme, s'érigeant en dépositaire des choses précieuses, se rend lui-même infiniment précieux. De tous les trafics de l'amour-propre, c'est celui où il fait le moins d'avances et de plus grands profits. C'est un raffinement de sa politique, avec lequel il engage les hommes par leurs biens, par leur honneur, par leur liberté et par leur vie, qu'ils sont obligés de confier en quelques occasions, à élever l'homme fidèle au-dessus de tout le monde.

La magnanimité est un noble effort de l'orgueil, par lequel il rend l'homme maître de lui-même, pour le rendre maître de toutes choses.

L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission que nous employons pour soumettre effectivement tout le monde. C'est un mouvement de l'orgueil, par lequel il s'abaisse devant les hommes pour s'élever sur eux. C'est un déguisement et son premier stratagème; mais, quoique ses changements soient presque infinis et qu'il soit admirable sous toutes sortes de figures, il faut avouer néanmoins qu'il n'est jamais si rare ni si extraordinaire que lorsqu'il se cache sous la forme et sous l'habit de l'humilité : car alors on le voit les yeux baissés, dans une contenance modeste et reposée ; toutes ses

paroles sont douces et respectueuses, pleines d'estime pour les autres et de dédain pour lui-même. Si on veut l'en croire, il est indigne de tous les honneurs, il n'est capable d'aucun emploi ; il ne reçoit les charges que comme un effet de la bonté des hommes et de la faveur aveugle de la fortune. C'est l'orgueil qui joue tous ces personnages que l'on prend pour l'humilité.

Dans toutes les professions et dans tous les arts, chacun se fait une mine et un extérieur qu'il met en place de la seule chose dont il veut avoir le mérite ; de sorte que tout le monde n'est composé que de mines ; et c'est inutilement que nous travaillons à y trouver rien de réel.

L'orgueil, comme lassé de ses artifices et de ses différentes métamorphoses, après avoir joué tout seul tous les personnages de la comédie humaine, se montre avec un visage naturel, et se découvre par sa fierté ; de sorte qu'à proprement parler, la fierté est l'éclat et la déclaration de l'orgueil.

De toutes les passions, celle qui est la plus inconnue à nous-mêmes, c'est la paresse : elle est la plus ardente et la plus maligne de toutes, quoique sa violence soit insensible, et que les dommages qu'elle cause soient très-cachés. Si nous considérons attentivement son pouvoir, nous verrons qu'elle se rend en toutes rencontres maîtresse de nos sentiments, de nos intérêts et de nos plaisirs. C'est la *rémore* qui a la force d'arrêter les plus grands vaisseaux ; c'est une bonace plus dangereuse aux plus importantes affaires, que les écueils et les plus grandes tempêtes. Le repos de la paresse est un charme secret de l'âme, qui suspend soudainemeut les plus ardentes poursuites et les plus opiniâtres résolutions. Pour donner enfin la véritable idée de cette passion, il faut dire que la paresse est comme une béatitude de l'âme, qui la console de toutes ses pertes et qui lui tient lieu de tous les biens.

De plusieurs actions différentes que la fortune arrange comme il lui plaît, il s'en fait plusieurs vertus.

C'est plutôt par l'estime de nos propres sentiments que nous exagérons les bonnes qualités des autres, que par l'estime de leur mérite ; et nous voulons nous attirer des louanges lorsqu'il semble que nous leur en donnons.

On n'aime point à louer et on ne loue jamais personne sans intérêt [1]. La louange est une flatterie habile, cachée et délicate, qui satisfait différemment celui qui la donne et celui qui la reçoit : l'un la prend comme une récompense de son mérite, l'autre la donne pour faire remarquer son équité et son discernement.

Nous choisissons souvent des louanges empoisonnées, qui font voir par contre-coup en ceux que nous louons des défauts que nous n'osons découvrir d'une autre sorte.

1. Et l'admiration intérieure ?

On ne loue d'ordinaire que pour être loué.

Peu de gens sont assez sages pour préférer le blâme qui leur est utile à la louange qui les trahit.

Il y a des reproches qui louent, et des louanges qui médisent.

Le refus de la louange est un désir d'être loué deux fois.

Le désir de mériter les louanges qu'on nous donne fortifie notre vertu ; et celles qu'on donne à l'esprit, à la valeur et à la beauté contribuent à les augmenter.

Si nous ne nous flattions point nous-mêmes, la flatterie des autres ne nous pourrait nuire.

La nature fait le mérite, et la fortune le met en œuvre.

Les rois font des hommes comme des pièces de monnaie : ils les font valoir ce qu'ils veulent, et l'on est forcé de les recevoir selon leur cours et non pas selon leur véritable prix.

Les hommes ne sont pas seulement sujets à perdre le souvenir des bienfaits et des injures ; ils haïssent même ceux qui les ont obligés. et cessent de haïr ceux qui leur ont fait des outrages. L'application à récompenser le bien et à se venger du mal leur paraît une servitude à laquelle ils ont peine à se soumettre.

La clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples.

Cette clémence, dont on fait une vertu, se pratique tantôt par vanité, quelquefois par paresse, souvent par crainte, et presque toujours par tous les trois ensemble.

La modération des personnes heureuses vient du calme que la bonne fortune donne à leur humeur.

La modération est une crainte de tomber dans l'envie et dans le mépris que méritent ceux qui s'enivrent de leur bonheur ; c'est une vaine ostentation de la force de notre esprit; enfin la modération des hommes dans leur plus haute élévation est un désir de paraître plus grands que leur fortune.

Nous avons tous assez de force pour supporter les maux d'autrui.

La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur.

Ceux qu'on condamne au supplice affectent quelquefois une constance et un mépris de la mort qui n'est en effet que la crainte de l'envisager ; de sorte qu'on peut dire que cette constance et ce mépris sont à leur esprit ce que le bandeau est à leurs yeux.

La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir; mais les maux présents triomphent d'elle.

Peu de gens connaissent la mort ; on ne la souffre pas ordinairement par résolution, mais par stupidité et par coutume ; et la plupart des hommes meurent parce qu'on ne peut s'empêcher de mourir.

Lorsque les grands hommes se laissent abattre par la longueur de leurs infortunes, ils font voir qu'ils ne les soutenaient que par la

force de leur ambition, non par celle de leur âme; et qu'à une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes.

Il faut de plus grandes vertus pour soutenir la bonne fortune que la mauvaise.

Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement.

L'attachement ou l'indifférence que les philosophes avaient pour la vie n'était qu'un goût de leur amour-propre, dont on ne doit non plus disputer que du goût de la langue ou du choix des couleurs.

Ceux qui croient avoir du mérite se font un honneur d'être malheureux, pour persuader aux autres et à eux-mêmes qu'ils sont dignes d'être en butte à la fortune.

Rien ne doit tant diminuer la satisfaction que nous avons de nous-mêmes, que de voir que nous désapprouvons dans un temps ce que nous approuvions dans un autre.

Quelque grands avantages que la nature donne, ce n'est pas elle seule, mais la fortune avec elle, qui fait les héros.

Le mépris des richesses était, dans les philosophes, un désir caché de venger leur mérite de l'injustice de la fortune, par le mépris des mêmes biens dont elle les privait; c'était un secret pour se garantir de l'avilissement de la pauvreté; c'était un chemin détourné pour aller à la considération, qu'ils ne pouvaient avoir par les richesses.

La haine pour les favoris n'est autre chose que l'amour de la faveur. Le dépit de ne la pas posséder se console et s'adoucit par le mépris que l'on témoigne de ceux qui la possèdent; et nous leur refusons nos hommages, ne pouvant pas leur ôter ce qui leur attire ceux de tout le monde.

Quoique les hommes se flattent de leurs grandes actions, elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais les effets du hasard.

Il semble que nos actions aient des étoiles heureuses ou malheureuses, à qui elles doivent une grande partie de la louange et du blâme qu'on leur donne.

La sincérité est une ouverture de cœur. On la trouve en fort peu de gens; et celle que l'on voit d'ordinaire n'est qu'une fine dissimulation pour attirer la confiance des autres.

L'aversion du mensonge est souvent une imperceptible ambition de rendre nos témoignages considérables, et d'attirer à nos paroles un respect de religion.

La vérité ne fait pas autant de bien dans le monde que ses apparences y font de mal.

L'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner.

La réconciliation avec nos ennemis n'est qu'un désir de rendre notre condition meilleure, une lassitude de la guerre, et une crainte de quelque mauvais événement.

Il est plus honteux de se défier de ses amis que d'en être trompé [1].

Nous nous persuadons souvent d'aimer les gens plus puissants que nous, et néanmoins c'est l'intérêt seul qui produit notre amitié ; nous ne nous donnons pas à eux pour le bien que nous leur voulons faire, mais pour celui que nous voulons en recevoir.

Notre défiance justifie la tromperie d'autrui.

L'amour-propre nous augmente ou nous diminue les bonnes qualités de nos amis, à proportion de la satisfaction que nous avons d'eux ; et nous jugeons de leur mérite par la manière dont ils vivent avec nous.

Rien n'est moins sincère que la manière de demander et de donner des conseils. Celui qui en demande paraît avoir une déférence respectueuse pour les sentiments de son ami, bien qu'il ne pense qu'à lui faire approuver les siens, et à le rendre garant de sa conduite ; et celui qui conseille paye la confiance qu'on lui témoigne d'un zèle ardent et désintéressé, quoiqu'il ne cherche le plus souvent dans les conseils qu'il donne que son propre intérêt ou sa gloire.

La plus subtile de toutes les finesses est de savoir bien feindre de tomber dans les piéges qu'on nous tend, et l'on n'est jamais si aisément trompé que quand on songe à tromper les autres.

Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres, qu'à la fin nous nous déguisons à nous-mêmes.

On fait souvent du bien pour pouvoir impunément faire du mal.

Si nous résistons à nos passions, c'est plus par leur faiblesse que par notre force.

On n'aurait guère de plaisirs si l'on ne se flattait jamais.

Les plus habiles affectent toute leur vie de blâmer les finesses, pour s'en servir en quelque grande occasion et pour quelque grand intérêt.

L'usage ordinaire de la finesse est la marque d'un petit esprit, et il arrive presque toujours que celui qui s'en sert pour se couvrir en un endroit se découvre en un autre.

Les finesses et les trahisons ne viennent que de manque d'habilité.

Le vrai moyen d'être trompé c'est de se croire plus fin que les autres.

Il suffit quelquefois d'être grossier pour n'être pas trompé par un habile homme.

On parle peu quand la vanité ne fait pas parler.

On aime mieux dire du mal de soi-même que de n'en point parler.

Une des choses qui font que l'on trouve si peu de gens qui paraissent raisonnables et agréables dans la conversation, c'est qu'il n'y a presque personne qui ne pense plutôt à ce qu'il veut dire qu'à répondre

---

1. Il n'est pas rare de trouver dans La Rochefoucauld des maximes comme celle-ci, qui sont la condamnation même de son système.

précisément à ce qu'on lui dit. Les plus habiles et les plus complaisants se contentent de montrer seulement une mine attentive, en même temps que l'on voit dans leurs yeux et dans leur esprit un égarement pour ce qu'on leur dit, et une précipitation pour retourner à ce qu'ils veulent dire; au lieu de considérer que c'est un mauvais moyen de plaire aux autres ou de les persuader, que de chercher si fort à se plaire à soi-même, et que bien écouter et bien répondre est une des plus grandes perfections qu'on puisse avoir dans la conversation.

Nous nous vantons souvent de ne nous point ennuyer; nous sommes si glorieux que nous ne voulons pas nous trouver de mauvaise compagnie.

Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne faisons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes : c'est néanmoins par cette préférence seule que l'amitié peut être vraie et parfaite.

Le premier mouvement de joie que nous avons du bonheur de nos amis ne vient pas toujours de la bonté de notre naturel, ni de l'amitié que nous avons pour eux : c'est le plus souvent un effet de l'amour-propre, qui nous flatte de l'espérance d'être heureux à notre tour, ou de retirer quelque utilité de leur bonne fortune.

Les hommes ne vivraient pas longtemps en société s'ils n'étaient les dupes les uns des autres.

La persévérance n'est digne ni de blâme ni de louange, parce qu'elle n'est que la durée des goûts et des sentiments qu'on ne s'ôte et qu'on ne se donne point.

Notre repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu'une crainte de celui qui nous peut arriver.

Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie.

Il y a des crimes qui deviennent innocents et même glorieux par leur éclat, leur nombre et leurs excès. De là vient que les voleries publiques sont des habiletés et que prendre des provinces injustement s'appelle faire des conquêtes.

L'amour de la gloire, la crainte de la honte, le dessein de faire fortune, le désir de rendre notre vie commode et agréable, et l'envie d'abaisser les autres, sont souvent les causes de cette valeur si célèbre parmi les hommes.

La valeur est, dans les simples soldats, un métier périlleux qu'ils ont pris pour gagner leur vie.

La parfaite valeur et la poltronnerie complète sont deux extrémités où l'on arrive rarement. L'espace qui est entre deux est vaste, et contient toutes les autres espèces de courage. Il n'y a pas moins de différence entre elles qu'entre les visages et les humeurs. Il y a

des hommes qui s'exposent volontiers au commencement d'une action, et qui se relâchent et se rebutent aisément par sa durée. Il y en a qui sont contents quand ils ont satisfait à l'honneur du monde, et qui font fort peu de chose au delà. On en voit qui ne sont pas toujours également maîtres de leur peur. D'autres se laissent quelquefois entraîner à des terreurs générales; d'autres vont à la charge parce qu'ils n'osent demeurer dans leurs postes. Il s'en trouve à qui l'habitude des moindres périls affermit le courage et les prépare à s'exposer à de plus grands. Il y en a qui sont braves l'épée à la main, et qui craignent les coups de mousquet; d'autres sont assurés aux coups de mousquet et appréhendent de se battre à l'épée. Tous ces courages de différentes espèces conviennent en ce que la nuit, augmentant la crainte et cachant les bonnes et les mauvaises actions, elle donne la liberté de se ménager. Il y a encore un autre ménagement plus général : car on ne voit point d'homme qui fasse tout ce qu'il serait capable de faire dans une occasion, s'il était assuré d'en revenir; de sorte qu'il est visible que la crainte de la mort diminue quelque chose de la valeur.

La parfaite valeur est de faire sans témoins ce qu'on serait capable de faire devant tout le monde.

L'intrépidité est une force extraordinaire de l'âme qui l'élève au-dessus des troubles, des désordres et des émotions que la vue des grands périls pourrait exciter en elle : c'est par cette force que les héros se maintiennent en un état paisible et conservent l'usage libre de leur raison dans les accidents les plus surprenants et les plus terribles.

L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu.

La plupart des hommes s'exposent assez dans la guerre pour sauver leur honneur; mais peu se veulent toujours exposer autant qu'il est nécessaire pour faire réussir le dessein pour lequel ils s'exposent.

La vanité, la honte et surtout le tempérament font souvent la valeur des hommes et la vertu des femmes.

On ne veut point perdre la vie, et on veut acquérir de la gloire; ce qui fait que les braves ont plus d'adresse et d'esprit pour éviter la mort que les gens de chicane n'en ont pour conserver leur vie [1].

Il en est de la reconnaissance comme de la bonne foi des marchands ; elle entretient le commerce, et souvent nous ne payons pas parce qu'il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent bien [2].

---

1. Ces observations misanthropiques ont quelque valeur en ce qui concerne le courage militaire, qui n'est que le plus bas degré du courage.

2. Et la reconnaissance morale?

Tous ceux qui s'acquittent des devoirs de la reconnaissance ne peuvent pas pour cela se flatter d'être reconnaissants.

Ce qui fait le mécompte dans la reconnaissance qu'on attend des grâces que l'on a faites, c'est que l'orgueil de celui qui donne et l'orgueil de celui qui reçoit ne peuvent convenir du prix du bienfait.

Le trop grand empressement qu'on a de s'acquitter d'une obligation est une espèce d'ingratitude [1].

L'orgueil ne veut pas devoir, et l'amour-propre ne veut pas payer.

Le bien que nous avons reçu de quelqu'un veut que nous respections le mal qu'il nous fait.

Rien n'est si contagieux que l'exemple, et nous ne faisons jamais de grands biens ni de grands maux qui n'en produisent de semblables. Nous imitons les bonnes actions par émulation, et les mauvaises par la malignité de notre nature, que la honte retenait prisonnière et que l'exemple met en liberté.

C'est une grande folie de vouloir être sage tout seul[2].

Quelque prétexte que nous donnions à nos afflictions, ce n'est souvent que l'intérêt et la vanité qui les causent.

Il y a, dans les afflictions, diverses sortes d'hypocrisie. Dans l'une, sous prétexte de pleurer la perte d'une personne qui nous est chère, nous nous pleurons nous-mêmes; nous pleurons la diminution de notre bien, de notre plaisir, de notre considération : nous regrettons la bonne opinion qu'on avait de nous. Ainsi les morts ont l'honneur des larmes qui ne coulent que pour les vivants. Je dis que c'est une espèce d'hypocrisie, parce que dans ces sortes d'afflictions on se trompe soi-même. Il y a une autre hypocrisie qui n'est pas si innocente, parce qu'elle impose à tout le monde : c'est l'affliction de certaines personnes qui aspirent à la gloire d'une belle et immortelle douleur. Après que le temps qui consume tout a fait cesser celle qu'elles avaient en effet, elles ne laissent pas d'opiniâtrer leurs pleurs, leurs plaintes et leurs soupirs; elles prennent un personnage lugubre, et travaillent à persuader, par toutes leurs actions, que leur déplaisir ne finira qu'avec leur vie. Cette triste et fatigante vanité se trouve d'ordinaire dans les femmes ambitieuses. Comme leur sexe leur ferme tous les chemins qui mènent à la gloire, elles s'efforcent de se rendre célèbres par la montre d'une inconsolable affliction. Il y a encore une autre espèce de larmes qui n'ont que de petites sources, qui coulent et se tarissent facilement; on pleure pour avoir la réputation d'être tendre : on pleure pour être plaint; on pleure pour être pleuré; enfin on pleure pour éviter la honte de ne pleurer pas [3].

---

1. Remarque fine et juste.

2. Pourquoi? Est-ce à l'adresse des philosophes antiques.

3. La Rochefoucauld oublie cette autre espèce d'affliction où l'on pleure parce qu'on aime.

Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons souven quelque chose qui ne nous déplaît pas.

Nous nous consolons aisément des disgrâces de nos amis lorsqu'elles servent à signaler notre tendresse pour eux.

Il semble que l'amour-propre soit la dupe de la bonté, et qu'il s'oublie lui-même lorsque nous travaillons pour l'avantage des autres. Cependant c'est prendre le chemin le plus assuré pour arriver à ses fins; c'est prêter à usure, sous prétexte de donner; c'est enfin s'acquérir tout le monde par un moyen subtil et délicat.

Nul ne mérite d'être loué de sa bonté, s'il n'a pas la force d'être méchant : toute autre bonté n'est le plus souvent que paresse ou impuissance de la volonté.

Il s'en faut bien que nous connaissions toutes nos volontés.

Rien n'est impossible : il y a des voies qui conduisent à toutes choses; et si nous avions assez de volonté, nous aurions toujours assez de moyens [1].

La souveraine habileté consiste à bien connaître le prix des choses.

C'est une grande habileté que de savoir cacher son habileté.

Ce qui paraît générosité n'est souvent qu'une ambition déguisée. qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands.

La sobriété est l'amour de la santé, ou l'impuissance de manger beaucoup.

La modestie, qui semble refuser les louanges, n'est en effet qu'un désir d'en avoir de plus délicates.

On ne blâme le vice et on ne loue la vertu que par intérêt.

La louange qu'on nous donne sert au moins à nous fixer dans la pratique des vertus.

L'approbation que l'on donne à l'esprit, à la beauté et à la valeur, les augmente, les perfectionne et leur fait faire de plus grands effets qu'ils n'auraient été capables de faire d'eux-mêmes.

L'amour-propre empêche bien que celui qui nous flatte ne soit celui qui nous flatte le plus.

La gravité est un mystère du corps inventé pour cacher les défauts de l'esprit.

La flatterie est une fausse monnaie qui n'a de cours que par notre vanité.

Le plaisir de l'amour est d'aimer, et l'on est plus heureux par la passion que l'on a que par celle que l'on donne.

La civilité est un désir d'en recevoir, et d'être estimé poli.

L'éducation que l'on donne d'ordinaire aux jeunes gens est un second amour-propre qu'on leur inspire.

Il n'y a point de passion où l'amour de soi-même règne si puis-

1. Comment La Rochefoucauld, qui a si bien connu la puissance de la volonté humaine, n'en a-t-il pas mieux connu la valeur morale?

samment que dans l'amour, et l'on est souvent plus disposé à sacrifier le repos de ce qu'on aime qu'à perdre le sien.

Ce qu'on nomme libéralité n'est le plus souvent que la vanité de donner, que nous aimons mieux que ce que nous donnons.

La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance.

La promptitude à croire le mal, sans l'avoir assez examiné, est un effet de l'orgueil et de la paresse. On veut trouver des coupables, et l'on ne veut pas se donner la peine d'examiner les crimes.

Nous récusons des juges pour les plus petits intérêts, et nous voulons bien que notre réputation et notre gloire dépendent du jugement des hommes, qui nous sont tous contraires, ou par leur jalousie, ou par leur préoccupation, ou par leur peu de lumières : ce n'est que pour les faire prononcer en notre faveur que nous exposons en tant de manières notre repos et notre vie.

Il n'y a guère d'homme assez habile pour connaître tout le mal qu'il fait.

Il y a des gens qu'on approuve dans le monde, qui n'ont pour tout mérite que les vices qui servent au commerce de la vie.

Le bon naturel, qui se vante d'être si sensible, est souvent étouffé par le moindre intérêt.

L'absence diminue les médiocres passions, et augmente les grandes, comme le vent éteint les bougies et allume le feu.

Quand nous exagérons la tendresse que nos amis ont pour nous, c'est souvent moins par reconnaissance que par le désir de faire juger de notre mérite.

L'orgueil, qui nous inspire tant d'envie, nous sert souvent aussi à la modérer.

Il y a des faussetés déguisées qui représentent si bien la vérité, que ce serait mal juger que de ne s'y pas laisser tromper.

Il y a des méchants qui seraient moins dangereux s'ils n'avaient aucune bonté.

Il est impossible d'aimer une seconde fois ce qu'on a véritablement cessé d'aimer.

La simplicité affectée est une imposture délicate.

Le mérite des hommes a sa saison, aussi bien que les fruits.

On peut dire de l'humeur des hommes comme de la plupart des bâtiments, qu'elle a diverses faces, les unes agréables et les autres désagréables.

La modération ne peut avoir le mérite de combattre l'ambition et de la soumettre : elles ne se trouvent jamais ensemble. La modération est la langueur et la paresse de l'âme, comme l'ambition en est l'activité et l'ardeur.

Il est difficile d'aimer ceux que nous n'estimons point; mais il ne l'est pas moins d'aimer ceux que nous estimons beaucoup plus que nous.

Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé qui meut et tourne imperceptiblement notre volonté : elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous; de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous le puissions connaître.

La reconnaissance dans la plupart des hommes n'est qu'une forte et secrète envie de recevoir de plus grands bienfaits.

Presque tout le monde prend plaisir à s'acquitter des petites obligations : beaucoup de gens ont de la reconnaissance pour les médiocres, mais il n'y a presque personne qui n'ait de l'ingratitude pour les grandes.

Quelque bien qu'on nous dise de nous, on ne nous apprend rien de nouveau.

Nous pardonnons souvent à ceux qui nous ennuient; mais nous ne pouvons pardonner à ceux que nous ennuyons.

L'intérêt, que l'on accuse de tous nos crimes, mérite souvent d'être loué de nos bonnes actions.

On ne trouve guère d'ingrats, tant qu'on est en état de faire du bien.

On a fait une vertu de la modération, pour borner l'ambition des grands hommes, et pour consoler les gens médiocres de leur peu de fortune et de leur peu de mérite.

S'il y a des hommes dont le ridicule n'ait jamais paru, c'est qu'on ne l'a pas bien cherché.

Ce qui nous empêche d'ordinaire de faire voir le fond de notre cœur à nos amis n'est pas tant la défiance que nous avons d'eux que celle que nous avons de nous-mêmes.

On ne saurait conserver longtemps les sentiments qu'on doit avoir pour ses amis et pour ses bienfaiteurs, si on se laisse la liberté de parler souvent de leurs défauts.

Louer les princes des vertus qu'ils n'ont pas, c'est leur dire impunément des injures.

Il n'y a que ceux qui sont méprisables qui craignent d'être méprisés[1].

Notre sagesse n'est pas moins à la merci de la fortune que nos biens.

Il y a dans la jalousie plus d'amour-propre que d'amour.

Nous n'avouons de petits défauts que pour persuader que nous n'en avons pas de grands.

L'envie est plus irréconciliable que la haine.

On croit quelquefois haïr la flatterie; mais on ne hait que la manière de flatter.

---

1. Pensée toute stoïcienne.

Quand on ne trouve pas son repos en soi-même, il est inutile de le chercher ailleurs [1].

La justice n'est qu'une vive appréhension qu'on ne nous ôte ce qui nous appartient. De là vient cette considération et ce respect pour tous les intérêts du prochain, et cette scrupuleuse application à ne lui faire aucun préjudice. Cette crainte retient l'homme dans les bornes des biens que la naissance ou la fortune lui ont donnés. Sans cette crainte, il ferait des courses continuelles sur les autres [2].

On blâme l'injustice, non pas par l'aversion que l'on a pour elle, mais par le préjudice que l'on en reçoit.

Nous ne louons d'ordinaire de bon cœur que ceux qui nous admirent.

Les petits esprits sont blessés des petites choses et ne remarquent point les grandes; les grands esprits les voient toutes et n'en sont point blessés.

La modération dans la bonne fortune n'est d'ordinaire que l'appréhension de la honte qui suit l'emportement, ou la peur de perdre ce qu'on a.

La modération est comme la sobriété: on voudrait bien manger davantage, mais on craint de se faire mal.

Chacun trouve à redire en autrui ce qu'on trouve à redire en lui.

Les esprits médiocres condamnent d'ordinaire tout ce qui passe leur portée.

C'est plus souvent par orgueil que par défaut de lumière qu'on s'oppose avec tant d'opiniâtreté aux opinions les plus suivies: on trouve les premières places prises dans le bon parti, et l'on ne veut point des dernières.

La fortune fait paraître nos vertus et nos vices, comme la lumière fait paraître les objets.

Nos actions sont comme les bouts-rimés que chacun fait rapporter à ce qui lui plaît.

L'envie de parler de nous et de faire voir nos défauts du côté que nous voulons bien les montrer, fait une grande partie de notre sincérité.

On ne devrait s'étonner que de pouvoir encore s'étonner.

Il n'y a point de gens qui aient plus souvent tort que ceux qui ne peuvent souffrir d'en avoir.

Si la vanité ne renverse pas entièrement les vertus, du moins elle les ébranle toutes.

Ce qui nous rend la vanité des autres insupportable, c'est qu'elle blesse la nôtre.

On renonce plus aisément à son intérêt qu'à son goût.

La fortune ne paraît jamais si aveugle qu'à ceux à qui elle ne fait pas de bien.

---

1. Pensée qui rappelle Zénon et Épicure.

2. Ce sont presque les « maximes » d'Épicure.

Nous désirerions peu de choses avec ardeur, si nous connaissions parfaitement ce que nous désirons.

Nous essayons de nous faire honneur des défauts que nous ne voulons pas corriger.

Les passions les plus violentes nous laissent quelquefois du relâche ; mais la vanité nous agite toujours.

Notre orgueil s'augmente souvent de ce que nous retranchons de nos autres défauts.

Il n'y a point d'homme qui se croie en chacune de ses qualités au-dessous de l'homme du monde qu'il estime le plus.

Il n'y a guère d'occasion où l'on fît un méchant marché de renoncer au bien qu'on dit de nous, à condition de n'en dire point de mal.

On est quelquefois un sot avec de l'esprit ; mais on ne l'est jamais avec du jugement.

Nous gagnerions plus de nous laisser voir tels que nous sommes que d'essayer de paraître ce que nous ne sommes pas.

Nos ennemis approchent plus de la vérité dans les jugements qu'ils font de nous, que nous n'en approchons nous-mêmes.

Il y a souvent plus d'orgueil que de bonté à plaindre les malheurs de nos ennemis ; c'est pour leur faire sentir que nous sommes au-dessus d'eux que nous leur donnons des marques de compassion.

Toutes nos qualités sont incertaines et douteuses, en bien comme en mal, et elles sont presque toutes à la merci des occasions.

Rien n'est plus rare que la véritable bonté : ceux mêmes qui croient en avoir n'ont d'ordinaire que de la complaisance ou de la faiblesse.

L'esprit s'attache par paresse et par constance à ce qui lui est facile ou agréable ; cette habitude met toujours des bornes à nos connaissances, et jamais personne ne s'est donné la peine d'étendre et de conduire son esprit aussi loin qu'il pouvait aller.

Toutes nos qualités sont incertaines et douteuses, en bien comme en mal ; et elles sont presque toutes à la merci des occasions.

La curiosité n'est pas, comme l'on croit, un simple amour de la nouveauté. Il y en a une d'intérêt qui fait que nous voulons savoir les choses pour nous en prévaloir. Il y en a une autre d'orgueil, qui nous donne envie d'être au-dessus de ceux qui ignorent les choses, et de n'être pas au-dessous de ceux qui les savent.

La confiance plaît toujours à celui qui la reçoit ; c'est un tribut que nous payons à son mérite ; c'est un dépôt que l'on commet à sa foi ; ce sont des gages qui lui donnent un droit sur nous et une sorte de dépendance où nous nous assujettissons volontairement.

On se confie le plus souvent par vanité, par envie de parler, par le désir de s'attirer la confiance des autres, et pour faire un échange de secrets.

Il semble que les hommes ne se trouvent pas assez de défauts : ils en augmentent encore le nombre par certaines qualités singulières

dont ils affectent de se parer, et ils les cultivent avec tant de soin qu'elles deviennent à la fin des défauts naturels qu'il ne dépend plus d'eux de corriger.

Ce qui fait voir que les hommes connaissent mieux leurs fautes qu'on pense, c'est qu'ils n'ont jamais tort quand on les entend parler de leur conduite : le même amour-propre qui les aveugle d'ordinaire les éclaire alors, et leur donne des vues si justes, qu'il leur fait supprimer ou déguiser les moindres choses qui peuvent être condamnées.

Après avoir parlé de la fausseté de tant de vertus apparentes, il est raisonnable de dire quelque chose de la fausseté du mépris de la mort. J'entends parler de ce mépris de la mort que les païens se vantent de tirer de leurs propres forces, sans l'espérance d'une meilleure vie. Il y a de la différence entre souffrir la mort constamment, et la mépriser. Le premier est assez ordinaire, mais je crois que l'autre n'est jamais sincère. On a écrit néanmoins tout ce qui peut le plus persuader que la mort n'est point un mal; et les hommes les plus faibles, aussi bien que les héros, ont donné mille exemples célèbres pour établir cette opinion. Cependant je doute que personne de bon sens l'ait jamais cru; et la peine que l'on prend pour le persuader aux autres et à soi-même, fait assez voir que cette entreprise n'est pas aisée. On peut avoir divers sujets de dégoûts dans la vie; mais on n'a jamais raison de mépriser la mort. Ceux mêmes qui se la donnent volontairement ne la comptent pas pour si peu de chose; et ils s'en étonnent et la rejettent comme es autres, lorsqu'elle vient à eux par une autre voie que celle qu'ils ont choisie. L'inégalité que l'on remarque dans le courage d'un nombre infini de vaillants hommes vient de ce que la mort se découvre différemment à leur imagination, et y paraît plus présente en un temps qu'en un autre. Ainsi il arrive qu'après avoir méprisé ce qu'ils ne connaissaient pas, ils craignent enfin ce qu'ils connaissent. Il faut éviter de l'envisager avec toutes ses circonstances, si on ne veut pas croire qu'elle soit le plus grand de tous les maux. Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer : mais tout homme qui la sait voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable.

La nécessité de mourir faisait toute la constance des philosophes. Ils croyaient qu'il fallait aller de bonne grâce où l'on ne saurait s'empêcher d'aller; et, ne pouvant éterniser leur vie, il n'y avait rien qu'ils ne fissent pour éterniser leur réputation, et sauver du naufrage ce qui en peut être garanti. Contentons-nous, pour faire bonne mine, de ne nous pas dire à nous-mêmes tout ce que nous en pensons, et espérons plus de notre tempérament que de ces faibles raisonnements qui nous font croire que nous pouvons nous approcher de la mort avec indifférence. La gloire de mourir avec fermeté,

l'espérance d'être regretté, le désir de laisser une belle réputation, l'assurance d'être affranchi des misères de la vie, et de ne dépendre plus des caprices de la fortune, sont des remèdes qu'on ne doit pas rejeter. Mais on ne doit pas croire aussi qu'ils soient infaillibles. Ils font, pour nous assurer, ce qu'une simple haie fait souvent à la guerre pour assurer ceux qui doivent approcher d'un lieu d'où l'on tire. Quand on en est éloigné, on s'imagine qu'elle peut mettre à couvert; mais quand on en est proche, on trouve que c'est un faible secours. C'est nous flatter de croire que la mort nous paraisse de près ce que nous en avons jugé de loin, et que nos sentiments, qui ne sont que faiblesses, soient d'une trempe assez forte pour ne point souffrir d'atteinte par la plus rude de toutes les épreuves. C'est aussi mal connaître les effets de l'amour-propre, que de penser qu'ils puissent nous aider à compter pour rien ce qui le doit nécessairement détruire [1]; et la raison, dans laquelle on croit trouver tant de ressources, est trop faible en cette rencontre pour nous persuader ce que nous voulons. C'est elle au contraire qui nous trahit le plus souvent, et qui, au lieu de nous inspirer le mépris de la mort, sert à nous découvrir ce qu'elle a d'affreux et de terrible. Tout ce qu'elle peut faire pour nous est de nous conseiller d'en détourner les yeux pour les arrêter sur d'autres objets. Caton et Brutus en choisirent d'illustres. Un laquais se contenta, il y a quelque temps, de danser sur l'échafaud où il allait être roué. Ainsi, bien que les motifs soient différents, ils produisent les mêmes effets; de sorte qu'il est vrai que, quelque disproportion qu'il y ait entre les grands hommes et les gens du commun, on a vu mille fois les uns et les autres recevoir la mort d'un même visage; mais ç'a toujours été avec cette différence, que dans le mépris que les grands hommes font paraître pour la mort, c'est l'amour de la gloire qui leur en ôte la vue; et dans les gens du commun, ce n'est qu'un effet de leur peu de lumières qui les empêche de connaître la grandeur de leur mal, et leur laisse la liberté de penser à autre chose.

---

1. Observation qui porte assez juste contre la doctrine d'Épicure sur la mort.

L'ÉPICURISME EN FRANCE AU XVIII^e SIÈCLE

EXTRAITS D'HELVÉTIUS.

I

NÉGATION DE LA LIBERTÉ MORALE PAR HELVÉTIUS.

L'homme libre est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé, comme l'esclave, par la crainte des châtiments; en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre de sa puissance : je dis de sa puissance, parce qu'il serait ridicule de prendre pour une *non-liberté* l'impuissance où nous sommes de percer la nue comme l'aigle, de vivre sous les eaux comme la baleine, et de nous faire roi, pape ou empereur.

On a donc une idée nette de ce mot de *liberté*, pris dans une signification commune. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on applique ce mot de liberté à la volonté. Que serait-ce alors que la liberté? On ne pourrait entendre par ce mot que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause. Il faudrait donc que nous pussions également nous vouloir du bien et du mal; supposition également impossible. En effet, si le désir du plaisir est le principe de toutes nos actions, si tous les hommes tendent continuellement vers leur bonheur réel ou apparent, toutes nos volontés ne sont donc que l'effet de cette tendance. En ce sens, on ne peut donc attacher aucune idée nette à ce mot de *liberté*. — Mais, dira-t-on, si l'on est nécessité à poursuivre le bonheur partout où on l'aperçoit, du moins sommes-nous libres sur le choix des moyens que nous employons pour nous rendre heureux. — Oui, répondrai-je : mais *libre* n'est alors qu'un synonyme d'éclairé, et l'on ne fait que confondre ces deux notions. Selon qu'un homme saura plus ou moins de procédure et de jurisprudence, qu'il sera conduit dans ses affaires par un avocat plus ou moins habile, il prendra un parti meilleur ou moins bon; mais, quelque parti qu'il prenne, le désir de son bonheur le forcera toujours de choisir le parti qui lui paraîtra le plus convenable à ses intérêts, à ses goûts, à ses passions, et enfin à ce qu'il regarde comme son bonheur.

Comment pourrait-on philosophiquement expliquer le problème de la liberté? Si, comme Locke l'a prouvé, nous sommes disciples des

amis, des parents, des lectures, et enfin de tous les objets qui nous environnent, il faut que toutes nos pensées et nos volontés soient des effets immédiats ou des suites nécessaires des impressions que nous avons reçues.

On ne peut donc se former aucune idée de ce mot de *liberté* : appliquée à la volonté, il faut la considérer comme un mystère, et convenir qu'un traité philosophique de la liberté ne serait qu'un traité des effets sans cause [1].

II

L'INTÉRÊT PERSONNEL, PRINCIPE DES VERTUS ET DES VICES, D'APRÈS HELVÉTIUS.

Quel homme, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, et s'il sonde avec une attention scrupuleuse tous les replis de son âme, ne s'apercevra pas que c'est uniquement à la manière différente dont l'intérêt personnel se modifie que l'on doit ses vices et ses vertus? que tous les hommes sont mûs par la même force? que tous tendent également à leur bonheur? que c'est la diversité des passions et des goûts, dont les uns sont conformes et les autres contraires à l'intérêt public, qui décide de nos vertus et de nos vices? Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de ne nous avoir donné aucun de ces goûts et de ces passions, qui nous eussent forcés de chercher notre bonheur dans l'infortune d'autrui. Car enfin on obéit toujours à son intérêt; et de là l'injustice de nos jugements, et ces noms de juste et d'injuste prodigués à la même action, relativement à l'avantage ou au désavantage que chacun en reçoit.

---

1. Voici comment J.-J. Rousseau réfute le fatalisme d'Helvétius :

« Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. J'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux; cette action réciproque n'est pas douteuse; mais ma volonté est indépendante de mes sens, je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations, j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par mes vices et libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave, et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la loi du corps. »

Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. L'intérêt est sur la terre le puissant enchanteur qui change aux yeux de toutes les créatures la forme de tous les objets. Ce mouton paisible qui pâture dans nos plaines n'est-il pas un objet d'épouvante et d'horreur pour ces insectes imperceptibles qui vivent dans l'épaisseur de la pampe des herbes? Fuyons, disent-ils, cet animal vorace et cruel, ce monstre dont la gueule engloutit à la fois et nous et nos abris. Que ne prend-il exemple sur le lion et le tigre? Ces animaux bienfaisants ne détruisent point nos habitations; ils ne se repaissent point de notre sang; justes vengeurs du crime, ils punissent sur le mouton les cruautés que le mouton exerce sur nous. C'est ainsi que des intérêts différents métamorphosent les objets : le lion est à nos yeux l'animal cruel; aux yeux de l'insecte, c'est le mouton. Aussi peut-on appliquer à l'univers moral ce que Leibniz disait de l'univers physique : que ce monde toujours en mouvement offrait à chaque instant un phénomène nouveau et différent à chacun de ses habitants.

Ce principe est si conforme à l'expérience que, sans entrer dans un plus long examen, je me crois en droit de conclure que l'intérêt personnel est l'unique et universel appréciateur du mérite des actions des hommes, et qu'ainsi la probité, par rapport à un particulier, n'est, conformément à ma définition, que l'habitude des actions personnellement utiles à ce particulier [1].

---

1. Voici la réponse de Rousseau aux affirmations gratuites d'Helvétius :

« Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. Mais à ce mot j'entends s'élever de toute part la clameur des prétendus sages : erreurs de l'enfance, préjugés de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert. Il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées acquises. Ils font plus : cet accord évident et universel de tous les hommes, ils l'osent rejeter; et contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur et connu d'eux seuls, comme si tous les penchants de la nature étaient anéantis par la dépravation d'un seul, et que sitôt qu'il est des monstres, l'espèce ne fût plus rien... Chacun, dira-t-on, concourt au bien public par son intérêt; mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt? »

« Il est faux, écrivait aussi Turgot, que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe. Il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'effort pour

III

L'INTÉRÊT, CRITERIUM DE L'HONNÊTETÉ, D'APRÈS HELVÉTIUS.

Presque tous les hommes, uniquement attentifs à leurs intérêts, n'ont jamais porté leurs regards sur l'intérêt général. Concentrés, pour ainsi dire, dans leur bien-être, ces hommes ne donnent le nom d'honnêtes qu'aux actions qui leur sont personnellement utiles. Un juge absout un coupable, un ministre élève aux honneurs un sujet indigne; l'un et l'autre sont toujours justes au dire de leurs protégés : mais que le juge punisse, que le ministre refuse, ils seront toujours injustes aux yeux du criminel et du disgracié [1].

IV

L'HOMME HUMAIN, D'APRÈS HELVÉTIUS.

L'homme humain est celui pour qui la vue du malheur d'autrui est une vue insupportable, et qui, pour s'arracher à ce spectacle, est, pour ainsi dire, forcé de secourir le malheureux. L'homme inhumain, au contraire, est celui pour qui le spectacle de la misère d'autrui est un spectacle agréable; c'est pour prolonger ses plaisirs qu'il refuse tout secours aux malheureux. Or ces deux hommes si différents tendent tous deux à leur plaisir, et sont mus par le même ressort Mais, dira-t-on, si l'on fait tout pour soi, l'on ne doit donc point de reconnaissance à ses bienfaiteurs? Du moins, répondrai-je, le bienfaiteur n'est-il pas en droit d'exiger..... C'est en faveur des malheureux et pour multiplier le nombre des bienfaiteurs que le public impose avec raison aux obligés le devoir de la reconnaissance.

---

vaincre leur sentiment, lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt; la preuve en est qu'ils ont des remords; la preuve en est que cet intérêt qu'ils poursuivent aux dépens de l'honnêteté est souvent fondé sur un sentiment honnête en lui-même et seulement mal réglé; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup. »

1. *De l'Esprit*, II, 2. « On sait bien, observe La Harpe avec beaucoup de bon sens, on sait bien que, dans l'antichambre d'un ministre dissipateur, tous ceux qu'il enrichit aux dépens des peuples chanteront ses louanges; mais d'abord ces louanges seront-elles bien sincères? Je vais plus loin. Est-il bien rare que ceux mêmes qui profitent des profusions et des injustices d'un homme en place soient les premiers à le condamner, non pas en public, mais dans l'intime confiance? »

Brutus ne sacrifia son fils au salut de Rome que parce que l'amour paternel avait sur lui moins de puissance que l'amour de la patrie. Il ne fit alors que céder à sa plus forte passion.

V

LA CONSCIENCE MORALE RÉDUITE A L'ORGUEIL PAR HELVÉTIUS

Ce n'est pas que certaines sociétés vertueuses ne paraissent souvent se dépouiller de leur propre intérêt pour porter sur les actions des hommes des jugements conformes à l'intérêt public : mais elles ne font alors que satisfaire la passion qu'un orgueil éclairé leur donne pour la vertu, et par conséquent qu'obéir, comme toute autre société, à la loi de l'intérêt personnel. Quel autre motif pourrait déterminer un homme à des actions généreuses ? Il est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien que le mal pour le mal.

VI

LE SALUT PUBLIC, D'APRÈS HELVÉTIUS.

L'humanité publique est quelquefois impitoyable envers les particuliers. Lorsqu'un vaisseau est surpris par de longs calmes, et que la famine a, d'une voix impétueuse, commandé de tirer au sort la victime infortunée qui doit servir de pâture à ses compagnons, on l'égorge sans remords ; le vaisseau est l'emblème de chaque nation : tout devient légitime et même vertueux pour le salut public [1] !

VII

L'AMITIÉ ET L'INTÉRÊT.

Aimer, c'est avoir besoin... Il n'y a pas d'amitié sans besoin : ce

1. Jean-Jacques Rousseau, dans ses notes sur le livre *De l'Esprit*, écrivit, en regard de cette phrase : « Le salut public n'est rien si tous les particuliers ne sont en sûreté. » Déjà, dans son article *Économie politique* (publié dans l'*Encyclopédie* en 1755), il avait écrit : « Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays ; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. »

serait un effet sans cause. Les hommes n'ont pas tous les mêmes besoins; l'amitié est donc entre eux fondée sur des motifs différents... En conséquence il y a des amis de plaisir, d'argent, d'intrigue, d'esprit et de malheur...

La force de l'amitié est toujours proportionnée au besoin que les hommes ont les uns des autres... Le besoin est la mesure du sentiment...

Mais, dira-t-on, si l'amitié suppose toujours un besoin, ce n'est pas du moins un besoin physique. Mais, répondrai-je, à quoi tient le charme de la conversation d'un ami? Au plaisir d'y parler de soi. La fortune nous a-t-elle placés dans un état honnête, on s'entretient avec son ami des moyens d'accroître ses biens, son honneur, son crédit et sa réputation. Est-on dans la misère, on cherche avec ce même ami les moyens de se soustraire à l'indigence, et son entretien nous épargne du moins le malheur, l'ennui de conversations indifférentes. C'est donc toujours de ses passions ou de ses plaisirs que l'on parle à son ami. Or, s'il n'est de vrais plaisirs et de vraies peines, comme je l'ai prouvé plus haut, que les plaisirs et les peines physiques.... il s'ensuit que l'amitié, ainsi que les autres passions, est l'effet immédiat de la sensibilité physique [1]..... Les peines et les plaisirs des sens sont le germe productif de tout sentiment.

EXTRAIT DE DALEMBERT.

L'AMOUR DE SOI, PRINCIPE DE TOUT SACRIFICE APPARENT.

Si on appelle bien-être ce qui est au delà du besoin absolu, il s'ensuit que sacrifier son bien-être au besoin d'autrui est le grand principe de toutes les vertus sociales, et le remède à toutes les passions. Mais ce sacrifice est-il dans la nature, et en quoi consiste-t-il? Sans doute, aucune loi naturelle ou politique ne peut nous obliger à aimer les autres plus que nous; cet héroïsme, si un sentiment absurde peut être appelé ainsi, ne saurait être dans le cœur humain. Mais l'amour éclairé de notre propre bonheur nous montre comme des biens préférables à tous les autres la paix avec nous-mêmes et l'attachement de nos semblables; et le moyen le plus sûr de nous procurer cette paix et cet attachement est de disputer aux autres le moins possible la jouissance de ces biens de convention, si chers à l'avidité des hommes; ainsi l'amour éclairé de nous-mêmes est le principe de tous les sacrifices.

1. Voltaire, malgré l'admiration qu'il professa d'abord pour le livre *De l'Esprit*, a toujours protesté contre les conclusions d'Helvétius relatives à l'amitié.

EXTRAITS DE SAINT-LAMBERT.

I

LA CONSCIENCE ET L'OPINION.

Puisque la conscience est l'effet du jugement que nous portons de nos actions, et que l'opinion dicte souvent nos jugements, il s'en suit que les actions que nous nous reprochons le plus sont celles que l'opinion condamne, et que nous nous reprochons rarement celles qu'elle ne condamne pas.

Il est très-vrai qu'indépendamment de l'opinion, la conscience nous reproche celles de nos actions qui pourraient avoir pour nous des suites fâcheuses. Elle n'est guère dans l'enfance que la crainte du fouet ou l'espérance des dragées, et dans tous les âges elle n'est guère que la prévoyance des chagrins qui suivront nos fautes, ou l'espérance du prix attaché à nos vertus [1].

II

EXTRAITS DU CATECHISME UNIVERSEL DE SAINT-LAMBERT.

DE L'AMOUR DE SOI.

Demande. « Qu'est-ce que l'homme? — *Réponse.* Un être sensible et raisonnable. »

Demande. « Comme sensible et raisonnable, que doit-il faire? — *Réponse.* Chercher le plaisir, éviter la douleur. »

D. « Quels sont ceux qui s'aiment bien? — R. Ceux qui ne séparent pas leur bonheur de celui des autres hommes. »

III

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

Si tu vivais seul dans une île abandonnée, l'amour-propre t'ordon-

---

1. Saint-Lambert ne peut s'empêcher ailleurs de se contredire lui-même : « L'homme vertueux jouit du sentiment de sa supériorité et du témoignage de sa conscience. Caton avait plus d'ennemis dans Rome que Clodius ; cependant il ne régnait pas dans l'âme de Clodius le calme qui régnait dans l'âme de Caton. Celui-ci, dans Utique même, et au

nerait d'exercer tes membres pour conserver tes forces et rester en état de te défendre contre les animaux et d'en faire ta proie.

Tu choisirais des aliments agréables, et bientôt tu choisirais des aliments sains, parce que tu craindrais des plaisirs qui seraient suivis de la douleur.

Si tu te livrais imprudemment à ces plaisirs, tu aurais une conscience qui te dirait que tu fais mal, et tu serais affligé [1].

Si tu prenais l'habitude d'agir sans réfléchir, tu aurais à craindre toute la nature en toi, et tu ne goûterais pas le repos.

Si tu sentais que tu as perfectionné ta raison assez pour distinguer ce qui serait utile ou dangereux pour toi, tu serais content de toi.

Le désir d'un état dans lequel tu puisses satisfaire en paix à tes besoins est le vœu que la nature a mis dans ton cœur, et de ce vœu naîtront tes devoirs envers la société.

IV

DEVOIRS ENVERS LES HOMMES EN GÉNÉRAL.

Etes-vous jeune ou vieux, riche ou pauvre, ou faible, ignorant ou éclairé? Mortel, vous devez à tous les mortels d'être juste.

Riche, vos richesses sont dans vos mains le tribut du pauvre, ouvrez-lui son trésor; pauvre, vous ne donnerez que de faibles secours au malheureux, mais allez le consoler dans son travail, et rappelez l'espérance dans son âme.

Surprenez-vous un secret? C'est la propriété d'un autre; respectez sa propriété. Vous confie-t-on un secret? C'est un dépôt; ne violez pas ce dépôt.

Prenez l'habitude de faire et de dire ce qui peut unir les hommes entre eux.

Faites-vous aimer, afin qu'on aime dans votre bouche la justice et la vérité.

Vous avez un ennemi, tant que vous n'aurez pas pardonné.

Redoublez d'égards pour l'homme que vous avez obligé, et d'amour pour celui qui vous oblige.

Servez l'homme dans celui dont vous ne pouvez aimer la personne.

Dites-vous : mes biens ne sont pas à moi seul, ils sont à moi et à État; ma vie n'est pas à moi seul, elle est à moi et à l'État.

---

moment de se donner la mort, n'aurait pas voulu être à la place de César. »

1. On a remarqué avec raison que Saint-Lambert confond ici la conscience avec l'estomac.

Si vous éprouvez de grandes injustices, il vous est permis de quitter votre patrie, mais il ne vous est pas permis de la combattre.

La nature vous défend de rendre à votre patrie des services que vous croyez funestes au genre humain.

V

DEVOIRS ENVERS LA FAMILLE.

Il y a un lieu sur la terre où les joies pures sont inconnues, d'où la politesse est exilée et fait place à l'égoïsme, à la contradiction, aux injures à demi voilées ; le remords et l'inquiétude, furies infatigables, y tourmentent les habitants. Ce lieu est la maison de deux époux qui ne peuvent ni s'estimer ni s'aimer.

Il y a un lieu sur la terre où le vice ne s'introduit pas, où les passions tristes n'ont jamais d'empire, où le plaisir et l'innocence habitent toujours ensemble, où les soins sont chers, où les travaux sont doux, où les peines s'oublient dans les entretiens de la tendresse, où l'on jouit du passé, du présent, de l'avenir ; et c'est la maison de deux époux qui s'aiment.

Famille, vous êtes un tout qu'on affaiblit quand on le divise ; que vos cœurs soient unis, afin que vos pères et mères puissent se dire à leur dernière heure : aucun ne sera sans appui.

Dans la disposition de vos biens, n'oubliez pas vos parents eloignés ; ne soyez pas injuste, mais soyez plus humain que la loi. Si vous n'êtes pas un parent juste et bon, la société n'attendra de vous ni justice ni bonté...

Tous ces êtres faibles [1] qui, sous le nom d'hommes, travaillent, souffrent et meurent, ont les mêmes droits à la bonté, à l'équité et à la bienfaisance des hommes... Vous avez traité avec des hommes. Vous avez dû compter qu'ils auraient des défauts ; votre indulgence est une condition tacite du traité.

EXTRAITS DE VOLNEY.

I

CONFUSION DE LA LOI MORALE ET DES LOIS PHYSIQUES.

C'est une loi de la nature que l'eau coule de haut en bas ; qu'elle cherche son niveau ; qu'elle soit plus pesante que l'air ; que tous les

1. Il s'agit des domestiques.

corps tendent vers la terre ; que la flamme s'élève vers les cieux ; qu'elle désorganise les végétaux et les animaux ; que l'air soit nécessaire à la vie de certains animaux ; que, dans certaines circonstances, l'eau les suffoque et les tue ; que certains sucs de plantes, certains minéraux attaquent leurs organes, détruisent leur vie, et ainsi d'une foule d'autres faits. Or, parce que tous ces faits et leurs semblables sont immuables, constants, réguliers, il en résulte pour l'homme autant de véritables ordres de s'y conformer avec la clause expresse d'une peine attachée à leur infraction, ou d'un bien-être attaché à leur observation ; de manière que si l'homme prétend voir clair dans les ténèbres, s'il contrarie la marche des saisons, l'action des climats ; s'il prétend vivre dans l'eau sans se noyer, toucher la flamme sans se brûler, se priver d'air sans s'étouffer, boire des poisons sans se détruire, il reçoit de chacune de ces infractions aux lois naturelles une punition corporelle et proportionnée à sa faute ; —qu'au contraire, s'il observe et pratique chacune de ces lois dans les rapports exacts et réguliers qu'elles ont avec lui, il conserve son existence et la rend aussi heureuse qu'elle peut l'être ; — et parce que toutes ces lois, considérées relativement à l'espèce humaine, ont pour but unique et commun de la conserver et de la rendre heureuse, on est convenu d'en rassembler l'idée sous un même mot, et de les appeler collectivement la *lo* naturelle.

II

CONFUSION DU BIEN MORAL ET DU BIEN PHYSIQUE.

D. Qu'entend-on par mal et bien physique, mal et bien moral ?

R. On entend par ce mot physique tout ce qui agit immédiatement sur le corps : la santé est un bien physique ; la maladie est un mal physique. Par moral, on n'entend que ce qui n'agit que par des conséquences plus ou moins prochaines : la calomnie est un mal moral, la bonne réputation est un bien moral, parce que l'une et l'autre occasionnent à notre égard des dispositions et des habitudes, de la part des autres hommes, qui sont utiles ou nuisibles à notre conservation, et qui attaquent ou favorisent nos moyens d'existence.

C'est de ce principe simple et fécond, la conservation de soi-même, que dérivent, c'est à lui que se rapportent, c'est sur lui que se mesurent toutes les idées de bien et de mal, de vice et de vertu, de juste et d'injuste, de vérité et d'erreur, de permis ou de défendu, qui fondent la morale de l'homme individuel et de l'homme social.

D. Est-ce que la vertu et le vice n'ont pas un objet purement spirituel et abstrait des sens? R. Non, c'est toujours à un but physique qu'ils se rapportent en dernière analyse, et ce but est toujours de détruire ou de conserver le corps.

III

LE COURAGE ET L'INTÉRÊT

D. Le courage et la force de corps et d'esprit sont-ils des vertus dans la loi naturelle?

R. Oui, et des vertus très-importantes; car elles sont des moyens efficaces et indispensables de pourvoir à notre bien-être[1].

IV

L'AMOUR PATERNEL ET L'INTÉRÊT.

D. En quoi la tendresse paternelle est-elle une vertu pour les parents?

R. En ce que les parents qui élèvent leurs enfants dans ces habitudes se procurent pendant le cours de leur vie des jouissances et des secours qui se font sentir à chaque instant, et qu'ils assurent à leur vieillesse des appuis et des consolations contre les besoins et les calamités de tout genre qui assiégent cet âge.

V

LA CHARITÉ ET L'INTÉRÊT.

D. Comment la charité ou l'amour du prochain est-il un précepte?

R. Par raison d'égalité et de réciprocité; car lorsque nous nuisons à autrui, nous lui donnons le droit de nous nuire à son tour. Ainsi, en attaquant l'existence d'autrui, nous portons atteinte à la nôtre par l'effet de la réciprocité. Au contraire, en faisant du bien à autrui, nous avons lieu et droit d'en attendre l'échange, l'équivalent, et tel est le caractère de toutes les vertus sociales d'être utiles à l'homme qui les pratique par le droit de réciprocité qu'elles donnent sur ceux à qui elles ont profité...

Vis pour tes semblables, afin qu'ils vivent pour toi.

---

1. La lâcheté serait quelquefois un moyen encore plus efficace de pourvoir à notre bien-être.

L'ÉPICURISME EN ANGLETERRE.

EXTRAITS DE BENTHAM.

I

LE CALCUL DES PLAISIRS ET L'ARITHMÉTIQUE MORALE.

Tout plaisir est, *prima facie*, un bien, et doit être recherché; de même toute peine est un mal et doit être évitée. Quand, après avoir goûté un plaisir, on le recherche, cela seul est une preuve de sa bonté.

Tout acte qui procure du plaisir est bon, toutes conséquences à part.

Tout acte qui procure du plaisir sans aucun résultat pénible est un bénéfice net pour le bonheur; tout acte dont les résultats de peine sont moindres que ses résultats de plaisir est bon jusqu'à concurrence de l'excédant en faveur du bonheur.

Chacun est non-seulement le meilleur, mais encore le seul compétent de ce qui lui est peine ou plaisir.

C'est pure présomption et folie que de dire : « Si je fais cela, je n'aurai aucune balance du plaisir; donc, si vous le faites, vous n'aurez aucune balance de plaisir. »

En faisant abstraction de toute considération de futurs contingents, la longue continuation, par un individu, de l'exercice libre et habituel d'un acte, est une preuve que cet acte est, pour lui, productif d'un excédant de bien pur, et doit par conséquent être recherché. Par libre exercice d'un acte, nous entendons un acte qui n'est pas de nature à être l'objet de récompenses et de punitions provenant d'une source étrangère.

Pour justifier l'affirmation qu'un acte donné est mauvais, il faut que l'affirmateur puisse prouver non-seulement qu'il en résultera du mal, mais encore que la somme du mal qu'il produira sera supérieure à la somme du bien.

Si, par une fausse représentation des conséquences, ou un raisonnement erroné, et plus encore par la crainte d'un châtiment physique, moral, politique ou religieux, on interdit à un homme la jouissance d'un plaisir, on lui inflige un dommage dont la somme est égale à l'excédant de plaisir dont on l'a privé.....

La valeur des peines et des plaisirs peut être estimée par leur intensité, leur durée, leur certitude, leur proximité et leur étendue. Leur intensité, leur durée, leur proximité et leur certitude regardent les individus. Leur étendue concerne le nombre des personnes placées sous leur influence. Ce que certaines de ces qualités ont en plus peut contre-balancer ce que certaines autres ont en moins.

Un plaisir ou une peine peut être productif ou stérile. Un plaisir peut être productif de plaisirs ou de peines, ou de tous deux ; par contre, une peine peut être productive de plaisirs, de peines, ou de tous deux. La tâche de la déontologie[1] consiste à les peser et à tracer, d'après le résultat, la ligne de conduite qu'il faut tenir.

L'estimation de la peine ou du plaisir doit donc être faite par celui qui jouit ou qui souffre. Il n'est pas jusqu'à la multitude imprévoyante et irréfléchie qui n'aime mieux s'en rapporter à son expérience et à ses propres observations, que d'en croire la parole de gens inconnus.....

La tâche du moraliste est donc d'amener dans les régions de la peine ou du plaisir toutes les actions humaines, afin de prononcer sur leur caractère de propriété et d'impropriété, de vice ou de vertu. Et effectivement, en examinant la chose, on trouvera que depuis l'origine du monde les hommes ont souvent, d'une manière imperceptible et en dépit d'eux-mêmes, appliqué ce critérium utilitaire à leurs actions, au moment même où ils le décriaient avec le plus d'acharnement.

En effet, des hommes se sont rencontrés qui se sont imaginé qu'en s'infligeant à eux-mêmes des souffrances, ils faisaient une action sage et vertueuse Mais leurs motifs, après tout, étaient les mêmes que ceux du reste des hommes ; et au milieu des tortures qu'ils s'imposaient, ils comptaient sur un résultat de bonheur. Ils pensaient qu'une moisson de plaisirs futurs devait croître sur le sol des peines présentes : et dans l'attente de cette moisson, qu'ils se figuraient abondante et sans limite, ils trouvaient leur jouissance. Ils prétendaient encore que la patience était une vertu, le courage une vertu, et que l'homme juste serait récompensé pour les avoir pratiquées. Ils paraissent n'avoir pas compris que l'Être divin, s'il est juste et bon, ne saurait vouloir qu'aucune portion de bonheur soit inutilement sacrifiée, aucune souffrance inutilement endurée : leur ascétisme était de l'utilitarisme renversé. Ils imaginèrent d'approuver des actions, parce qu'elles entraînaient avec elles des souffrances, et d'en désapprouver d'autres, précisément parce qu'elles procuraient du bonheur.

---

1. « Déontologie, » c'est ainsi que Bentham nommait la science de la morale telle qu'il prétendait la réformer.

II

CRITIQUE DE L'IDÉE DE VERTU PAR BENTHAM.

La vertu est le chef d'une famille immense dont les vertus sont les membres. Elle représente à l'imagination une mère que suit une nombreuse postérité. Le latin étant la source d'où le mot est dérivé, et ce mot étant du genre féminin, l'image qui s'offre naturellement à l'esprit est celle d'une mère entourée de ses filles. Une appellation entraîne une idée d'existence; mais la vertu est un être de raison, une entité fictive. (Quoi! dira-t-on peut-être, nier l'existence de la vertu! La vertu est un vain mot! La vertu n'est rien! Quel blasphème! Quelle opinion cet homme doit avoir de la nature humaine! Quel bien, quelle instruction utile en attendre, sinon de la plus pernicieuse espèce? Si la vertu est un être imaginaire, il doit en être de même du vice; ainsi tous deux seront placés au même niveau, tous deux, produits de l'imagination, tous deux, objets d'indifférence! C'est ainsi souvent qu'une nouvelle formule est traitée, blâmée et rejetée; mais l'esprit ne peut se former aucune idée claire et positive que lorsqu'il a séparé le réel du fictif).

Ce mot de vertu n'est pas susceptible d'admettre ce qu'on entend communément par définition, laquelle doit toujours se rapporter à quelque appellation générique qui l'embrasse. Par le moyen de ses dérivés on peut néanmoins l'expliquer, et ces mots : *action vertueuse*, *habitude vertueuse, disposition vertueuse*, présentent à l'esprit une idée assez déterminée.

Quand un homme dit d'un acte qu'il est vertueux, il veut seulement exprimer son opinion, que cet acte mérite son approbation; et alors se présente la question : Sur quelle base se fonde cette opinion?

En y faisant attention, on se convaincra que cette base diffère et change d'un lieu à un autre, en sorte qu'il serait bien difficile de faire une réponse satisfaisante. Si les réponses sont exactes, elles différeront; et pour les réunir toutes, compliquées et innombrables qu'elles sont, il faudrait se livrer à des recherches infinies dans le domaine de la géographie et de l'histoire. Et c'est ainsi que, lorsqu'on demande pourquoi un acte est vertueux, ou ce qui constitue la vertu d'un acte, la seule réponse à une question aussi importante sera, si on l'examine bien : Cet acte est vertueux parce que je pense qu'il l'est, et sa vertu consiste en ce qu'il a en sa faveur ma bonne opinion.

III

LA VERTU UTILITAIRE.

L'approbation sera déterminée par la tendance d'une action à accroître le bonheur; la réprobation, par la tendance d'une action à diminuer le bonheur.

Essayons de donner à ce principe tous ses développements. Toutes les fois qu'il y aura une portion de bonheur, quelque petite qu'elle soit, sans aucun mélange de mal, il y aura lieu à approbation, quoiqu'il n'y ait pas nécessairement évidence de vertu. La vertu suppose un effort, la conquête d'un obstacle ayant une somme de bonheur pour résultat Il peut y avoir, en effet, beaucoup de bien dans le monde qui n'est le résultat d'aucune vertu. Mais il n'y a pas de vertu là où il n'y a pas un excédant définitif de bonheur.

L'aptitude à produire le bonheur étant le caractère de la vertu, et tout le bonheur se composant de notre bonheur à nous et de celui d'autrui, la production de notre bonheur est de la prudence, la production du bonheur d'autrui est de la bienveillance effective. L'arbre de la vertu est ainsi divisé en deux grandes tiges sur lesquelles croissent toutes les autres branches de la vertu...

Ce n'est que par référence aux peines et aux plaisirs qu'on peut attacher une idée claire aux mots de vertu et de vice. Quelque familières que ces dénominations soient à l'oreille, tout ce qui, dans leur signification, ne peut être ramené sous la loi de leur relation avec le bonheur et le malheur, continuera et doit continuer à rester indécis et confus.

Un acte ne peut donc être qualifié de vertueux ou de vicieux qu'en tant qu'il produit du bonheur ou du malheur. La vertu et le vice sont des qualités inutiles, à moins d'être estimées par leur influence sur la création du plaisir et de la peine: ce sont des entités fictives dont on parle comme de choses réelles, afin de rendre le langage intelligible; et sans ces sortes de fictions, il n'y aurait pas possibilité de conduire une discussion sur ces matières. L'application du principe déontologique pourra seule nous mettre à même de découvrir si des impressions trompeuses sont communiquées par l'emploi de ces locutions; et, après un examen approfondi, on trouvera que la vertu et le vice ne sont que les représentations de deux qualités, savoir : la prudence et la bienveillance effective, et leurs contraires, avec les différentes modifications qui en découlent et qui se rapportent d'abord à nous, puis à tout ce qui n'est pas nous.

Car, si l'effet de la vertu était d'empêcher ou de détruire plus de plaisir qu'elle n'en produit, ou de produire plus de mal qu'elle n'en empêche, les noms de méchanceté ou de folie seraient les seuls qui

lui conviendraient : méchanceté, en tant qu'elle affecterait autrui ; folie par rapport à celui qui la pratiquerait. De même, si l'influence du vice était de produire le plaisir et de diminuer la peine, il mériterait qu'on l'appelât bienfaisance et sagesse.

La vertu est la préférence donnée à un plus grand bien comparé à un moindre ; mais elle est appelée à s'exercer quand le moindre bien est grossi par sa proximité, et que le plus grand est diminué par son éloignement. Dans la partie personnelle du domaine de la conduite, c'est le sacrifice de l'inclination présente à une récompense personnelle éloignée. Dans la partie sociale, c'est le sacrifice qu'un homme fait de son propre plaisir pour obtenir, en servant l'intérêt d'autrui, une plus grande somme de plaisir pour lui-même...

Proportionnellement au pouvoir qu'un homme a acquis de maîtriser ses désirs, la résistance à leur impulsion devient de moins en moins difficile, jusqu'à ce qu'enfin, dans certaines constitutions, toute difficulté s'évanouit.

Par exemple, dans sa jeunesse, un homme peut avoir contracté le goût du vin, ou d'une espèce particulière d'aliments. S'il se trouve que ces aliments ne conviennent pas à sa constitution, peu à peu le malaise qui accompagne la satisfaction de son appétit devient si fréquent et se présente si constamment à son souvenir, que l'anticipation d'une peine future certaine acquiert assez de force pour lui faire surmonter l'impression du plaisir présent. L'idée d'une souffrance plus grande, quoique éloignée, a atteint celle d'une jouissance moindre, mais actuelle. Et c'est ainsi que, par la puissance d'association, des choses qui avaient été d'abord des objets de désir deviennent des objets d'aversion, et que, d'autre part, des choses autrefois objets d'aversion, comme par exemple les médicaments, deviennent des objets de désir. Dans l'exemple que nous avons cité plus haut, le plaisir, n'étant pas en la possession de l'individu, n'a pu par conséquent être *sacrifié* : il n'existait pas. Il n'y avait pas non plus *abnégation* ; car, comme le désir qui demandait autrefois à être satisfait n'existait plus, il n'y avait plus de besoin auquel l'abnégation pût être opposée. Quand les choses en sont à ce point, la vertu, bien loin d'avoir disparu, est arrivée au contraire à son plus haut point d'excellence et brille de son plus beau lustre. Elle serait bien défectueuse, en effet, la définition de la vertu qui n'admettrait pas dans le cercle de ses limites ce qui en constitue la perfection.

L'effort est, sans contredit, une des conditions nécessaires à la vertu ; quand il s'agit de prudence, c'est dans l'intelligence qu'est le siége de cet effort ; pour la bienveillance effective, c'est principalement dans la volonté et les affections qu'il réside...

IV

LA PRUDENCE PERSONNELLE, VERTU PRINCIPALE D'APRÈS BENTHAM.

La nature naïve et sans art porte l'homme à rechercher le plaisir immédiat, à éviter la peine immédiate. Ce que peut faire la raison, c'est d'empêcher le sacrifice d'un plaisir éloigné plus grand, ou l'infliction d'une peine éloignée plus grande en échange de la peine ou du plaisir présents; en un mot, d'empêcher une erreur de calcul dans la somme du bonheur. C'est aussi en cela que consiste toute la vertu, qui n'est que le sacrifice d'une moindre satisfaction actuelle, qu s'offre sous forme de tentation à une satisfaction plus grande, mais plus éloignée, qui en fait constitue une récompense.

Ce qu'on peut faire pour la morale, dans le domaine de l'intérêt privé, c'est de montrer combien le bonheur d'un homme dépend de lui-même et des effets que produit sa conduite dans l'esprit de ceux auxquels il est uni par les liens d'une sympathie mutuelle; combien l'intérêt que les autres hommes prennent à son bonheur, et leur désir d'y contribuer, dépendent de ses propres actes. Supposons un homme enclin à l'ivrognerie. On devra lui apprendre à examiner et à peser la somme de plaisir et de peine qui résulte de sa conduite. Il verra d'un côté l'intensité et la durée du plaisir de l'ivresse. C'est ce qui constituera, dans son budget moral, la colonne des profits. Par contre, il lui faudra faire entrer en ligne de compte 1° les indispositions et autres effets préjudiciables à la santé; 2° des peines contingentes à venir, résultat probable des maladies et de l'affaiblissement de sa constitution; 3° la perte de temps et d'argent proportionnée à la valeur de ces deux choses, dans sa constitution individuelle; 4° la peine produite dans l'esprit de ceux qui lui sont chers, tels que, par exemple, une mère, une épouse, un enfant; 5° la défaveur attachée au vice de l'ivrognerie, le discrédit notoire qui en résulte aux yeux d'autrui; 6° le risque d'un châtiment légal et la honte qui l'accompagne; comme, par exemple, lorsque les lois punissent la manifestation publique de l'insanie temporaire, produite par l'ivresse; 7° le risque des châtiments attachés aux crimes qu'un homme ivre est exposé à commettre, et le tourment produit par la crainte des peines d'une vie future.

Tout cela conduira problablement cet homme à découvrir qu'il achète trop cher l'ivresse. Il verra que la morale qui est la vertu, et le bonheur qui est l'intérêt personnel, lui conseillent d'éviter cet excès. Il a à triompher de son intempérance le même intérêt qu'a un homme qui, dans l'acquisition de la richesse, peut choisir entre gagner beaucoup et gagner peu. La déontologie ne demande pas de sacrifice définitif. Dans ses leçons elle propose à l'homme avec lequel

elle raisonne un surplus de jouissance. Il cherche le plaisir; elle l'encourage dans cette recherche; elle la reconnaît pour sage, honorable et vertueuse; mais elle le conjure de ne point se tromper dans ses calculs. Elle lui représente l'avenir, un avenir qui n'est probablement pas éloigné, avec ses plaisirs et ses peines. Elle demande si, pour la jouissance goûtée aujourd'hui, il ne faudra point payer demain un intérêt usuraire et intolérable. Elle supplie que la même prudence de calcul qu'un homme sage applique à ses affaires journalières, soit appliquée à la plus importante de toutes les affaires, celle de la félicité et du malheur. La déontologie ne professe aucun mépris pour cet égoïsme qu'invoque le vice lui-même. Elle abandonne tous les points qui ne peuvent pas être prouvés avantageux à l'individu. Elle consent même à faire abstraction du code du législateur et des dogmes du prêtre. Elle admet comme convenu qu'ils ne s'opposent point à son influence; que ni la législation ni la religion ne sont hostiles à la morale, et elle veut que la morale ne soit pas opposée au bonheur. Montrez-lui un seul cas où elle ait agi contrairement à la félicité humaine, et elle s'avouera confondue. Elle reconnaît que l'ivrogne lui-même se propose un but convenable; mais elle est prête à lui prouver que ce but, l'ivrognerie ne le lui fera pas atteindre. Elle part d'une vérité qu'aucun homme ne peut nier, savoir que tous les hommes désirent être heureux. Elle n'a que faire de dogmatiser despotiquement; sa mission, à elle, est de nous inviter à faire du bien et du mal une sage estimation. Elle n'a d'intérêt à telle ou telle ligne de conduite, à tel ou tel résultat, qu'en tant qu'il s'agit d'une fraction de bonheur à retrancher du tout ou à y ajouter.

Tout ce qu'elle se propose, c'est de mettre un frein à la précipitation, d'empêcher l'imprudence de prendre des mesures irrémédiables et de faire un mauvais marché. Elle n'a rien à objecter aux plaisirs qui ne sont point associés à une portion de peine plus qu'équivalente. En un mot, elle régularise l'égoïsme [1].

EXTRAITS DE STUART MILL.

I

LE PRINCIPE D'UTILITÉ.

La croyance qui accepte comme fondement de la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur possible soutient que les actions

1. « Régulariser l'égoïsme, » c'est bien là en effet la définition la plus exacte de la morale utilitaire, telle que l'ont comprise Épicure et Bentham.

sont bonnes en proportion de leur tendance à développer le bonheur, mauvaises dans la mesure de leur tendance à produire le contraire du bonheur. Par bonheur elle entend le plaisir et l'absence de peine; par malheur, la peine et l'absence de plaisir [1].

II

DISTINCTION ENTRE LA QUANTITÉ ET LA QUALITÉ DES PLAISIRS.

Il serait absurde, lorsqu'en toute autre occasion on tient compte de la qualité aussi bien que de la quantité, que l'estimation des plaisirs ne fût censée dépendre que de la seule quantité. Si l'on me demande ce que j'entends par la différence de qualité dans les plaisirs, ou ce qui fait qu'un plaisir a plus de valeur qu'un autre, il n'y a qu'une réponse possible. Lorsque de deux plaisirs il en est un auquel tous ceux ou presque tous ceux qui ont l'expérience des deux donnent une préférence marquée, sans y être poussés par aucun sentiment d'obligation morale, celui-là est le plaisir le plus précieux, le plus désirable.

C'est un fait indubitable que ceux qui connaissent et apprécient également bien deux genres de vie, et qui sont capables de jouir de l'un comme de l'autre, accordent une préférence des plus marquées à celui de ces modes d'existence qui occupe leurs plus hautes facultés. Peu de créatures humaines consentiraient à être changées en aucun des animaux inférieurs, moyennant qu'on leur promît la plus grande somme des plaisirs de la brute; aucun être humain intelligent ne voudrait être un imbécile, aucun individu instruit ne consentirait à être un ignorant, aucune personne ayant du cœur et de la conscience ne se déciderait à devenir égoïste et vile, quand bien même on leur persuaderait que l'imbécile, l'ignorant ou le coquin sont plus satisfaits de leur sort qu'eux-mêmes ne le sont du leur. Ils n'échangeraient pas ce qu'ils ont de plus que lui contre la complète satisfaction de tous les désirs qui leur sont communs. Un être doué de facultés plus élevées a besoin de plus pour être heureux, est probablement susceptible de peine plus vive, et sans nul doute y est sensible sur plus de points qu'un être d'un type inférieur; mais, en dépit de ces conditions, jamais il ne désirera réellement tomber dans ce qu'il sent être un degré d'existence moins élevé.

---

1. *Utilitarisme*, p. 9.

III

LE SENTIMENT DE DIGNITÉ INTRODUIT DANS L'ÉPICURISME

Ce qui exprime le mieux cette répugnance est un sentiment de dignité que possèdent tous les êtres humains, sous une forme ou sous une autre, et dont le développement est en quelque sorte proportionné, mais sans exactitude aucune, à celui de leurs facultés les plus élevées. Pour ceux chez qui ce sentiment de dignité est puissant, il forme une partie si essentielle de leur bonheur que rien de ce qui entre en lutte avec lui ne saurait, si ce n'est momentanément, leur être un objet de désir. Quiconque suppose que cette préférence entraîne un sacrifice de bonheur, — qu'étant données des circonstances tant soit peu égales, l'être supérieur n'est pas plus heureux que l'être inférieur, — confond deux idées fort dissemblables, celle du bonheur et celle du contentement. Il est incontestable que l'être dont les capacités pour la jouissance sont basses est celui qui a le plus de chance de les satisfaire pleinement; et un être doué de hautes facultés sentira toujours qu'il ne peut s'attendre, dans le monde tel qu'il est constitué, qu'à un bonheur imparfait.

IV

CONFUSION ÉTABLIE PAR STUART MILL ENTRE LE BONHEUR PERSONNEL ET LE BONHEUR GÉNÉRAL.

Le criterium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général; et s'il est possible de douter que la noblesse de caractère d'un homme le rende toujours plus heureux, on ne saurait nier qu'elle n'augmente le bonheur des autres, et qu'elle ne soit d'un grand avantage au monde en général....

Il me faut répéter que les adversaires de l'utilitarianisme ont rarement eu la loyauté de reconnaître que le bonheur, qui est le criterium de ce qui est bien dans notre conduite, n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous les intéressés. L'utilitarianisme exige que, placé entre son bien et celui des autres, l'agent se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé. Nous trouvons dans l'inappréciable règle de Jésus de Nazareth l'esprit tout entier de la morale utilitaire. Faire aux autres ainsi que vous voudriez qu'il vous fût fait, et aimer votre prochain comme vous-même, constituent l'idéal parfait de la morale de l'utilité. Afin de se rapprocher le plus possible de cet idéal, l'utilité exigerait en premier lieu que les lois et l'organisation sociale missent, autant que possible, le bonheur, ou (pour parler plus pratiquement)

l'intérêt de chaque individu en harmonie avec l'intérêt de tous ; en second lieu, que l'éducation et l'opinion, qui exercent tant de pouvoir sur le caractère des hommes, employassent leur puissance à associer indissolublement dans l'esprit de chaque individu son bonheur au bien de tous, et surtout à ces manières d'agir, négatives ou positives, que prescrit le respect du bonheur universel. De cette façon non-seulement personne ne pourrait concevoir la possibilité d'un bonheur personnel d'accord avec une conduite opposée au bien général, mais aussi chaque individu aurait pour premier mouvement et pour mobile ordinaire d'action le désir de contribuer au bien de tous, et les sentiments qui s'y rattacheraient prendraient une large et importante place dans les sentiments de tous les êtres humains [1]

V

LA VERTU ET L'ASSOCIATION DES IDÉES.

La vie serait une triste chose, bien mal pourvue des sources du bonheur, s'il n'existait pas cette loi de la nature grâce à laquelle des choses originairement indifférentes, mais qui tendent à la satisfaction de nos désirs primitifs, ou qui y sont autrement associées, deviennent en elles-mêmes des sources de plaisir, plus précieuses que les plaisirs primitifs par leur stabilité, par l'espace de temps pendant lequel l'homme peut en jouir, et même par leur intensité.

D'après la doctrine utilitaire, la vertu est un bien de ce genre. Originairement, il n'y avait d'autre raison pour la désirer et la pratiquer que sa tendance à produire le plaisir, et surtout à mettre à l'abri de la douleur. Mais, grâce à cette association, la vertu peut être regardée comme un bien en elle-même, et peut être aussi vivement souhaitée que tout autre bien..... Il résulte des considérations précédentes qu'en réalité on ne désire rien que le bonheur. Toute chose désirée autrement que comme un moyen pour arriver à une fin au delà d'elle-même, est souhaitée comme étant elle-même une partie du bonheur, et n'est pas souhaitée en elle-même avant qu'elle le soit devenue. Ceux qui désirent la vertu pour elle-même, la désirent, soit parce que la conscience de la pratiquer est un plaisir, soit parce que la conscience d'en être dépourvu est une peine, ou pour ces deux raisons réunies.

1. Rien de plus curieux que cette transformation par laquelle la morale de l'utilité personnelle bien entendue aspire à devenir celle de la charité universelle.

VI

LE BONHEUR, PRINCIPE DE LA MORALE ET EN GÉNÉRAL DE LA PRATIQUE.

Sans entreprendre ici de justifier mon opinion, ni même de préciser le genre de justification dont elle est susceptible, je déclare simplement ma conviction, que le principe général auquel toutes les règles de la pratique devraient être conformes, que le criterium par lequel elles devraient être éprouvées, est ce qui tend à procurer le bonheur du genre humain, ou plutôt de tous les êtres sensibles; en d'autres termes, que promouvoir le bonheur est le principe fondamental de la théologie.

Je n'entends pas affirmer que le bonheur doive être lui-même la fin de toutes les actions, ni même de toutes les règles d'action. Il est la justification de toutes les fins et devrait en être le contrôle, mais il n'est pas la fin unique. Il y a beaucoup d'actions et même de manières d'agir vertueuses (quoique les cas en soient, je crois, moins fréquents qu'on ne le suppose souvent), par lesquelles on sacrifie le bonheur, et dont il résulte plus de peine que de plaisir. Mais dans ces cas la conduite ne se justifie que parce qu'on peut montrer qu'en somme il y aura plus de bonheur dans le monde si l'on y cultive les sentiments qui, dans certaines occasions, font négliger aux hommes le bonheur. J'admets pleinement cette vérité, que la culture d'une noblesse idéale de volonté et de conduite est, pour les êtres humains individuels, une fin à laquelle doit céder en cas de conflit la recherche de leur propre bonheur ou de celui des autres (en tant qu'il est compris dans le leur). Mais je soutiens que la question même de savoir ce qui constitue cette élévation de caractère doit elle-même être décidée en se référant au bonheur, comme principe régulateur. Le caractère lui-même devrait être pour l'individu une fin suprême, simplement parce que cette noblesse de caractère parfaite ou approchant de cet idéal chez un assez grand nombre de personnes contribuerait plus que toute autre chose à rendre la vie humaine heureuse heureuse, à la fois, dans le sens relativement humble du mot, par le plaisir et l'absence de douleur, et, dans le sens plus élevé, par une vie qui ne serait plus, ce qu'elle est maintenant presque universellement, puérile et insignifiante, mais telle que peuvent la désirer et la vouloir des êtres humains dont les facultés sont développées à un degré supérieur[1].

1. STUART MILL, *Logique*, trad. Peisse, t. II (conclusion).

VII

L'IDÉAL UTILITAIRE.

Ce qui contribue le plus à rendre la vie peu satisfaisante est le manque de culture intellectuelle. Un esprit cultivé trouve matière à un intérêt inépuisable dans tout ce qui l'environne...

Dans la nature des choses, il n'est absolument rien qui s'oppose à ce que tout individu, né dans un pays civilisé, ait en apanage la somme de culture intellectuelle nécessaire pour lui faire prendre un intérêt intelligent à la contemplation de ces objets. Et il n'y a pas davantage une nécessité absolue à ce qu'aucun être humain soit un égoïste, n'ayant d'autres sentiments ou préoccupations que ceux qui ont rapport à sa misérable individualité.

Mais un état de choses bien supérieur à celui-ci se rencontre assez fréquemment, même de nos jours, pour être un gage certain de ce que pourra devenir l'espèce humaine...

Dans un monde où il y a tant qui doive intéresser, tant dont on peut jouir, et tant aussi à corriger et à améliorer, tout individu doué de cette modeste et indispensable somme de bienfaits moraux et intellectuels, est susceptible d'une existence qu'on peut qualifier d'enviable ; et, à moins que, par le fait de lois mauvaises ou de son asservissement à la volonté d'autrui, il ne soit privé de puiser aux sources de bonheur qui sont à sa portée, il ne manquera pas de jouir de cette existence enviable, pourvu qu'il échappe aux maux positifs de la vie, aux grandes causes de souffrance physique et morale, telles que la pauvreté, la maladie, et la dureté de cœur, l'indignité ou la perte prématurée des objets de son affection. Le point essentiel du problème consiste donc à lutter contre ces calamités... Pourtant, il n'est personne dont l'opinion mérite un moment d'attention, qui puisse douter que la plupart des grands maux positifs de ce monde ne soient de leur nature susceptibles d'être évités, et que, les affaires humaines continuant à s'améliorer, ces maux ne finissent par être renfermés dans d'étroites limites.

D'une part la pauvreté, lorsqu'en un sens quelconque elle implique la souffrance, peut entièrement disparaître, grâce à la sagesse de la ociété combinée avec le bon sens et la prévoyance des individus.

D'autre part, avec l'aide d'une bonne éducation morale et physique et d'une surveillance convenable des influences pernicieuses, notre plus opiniâtre adversaire lui-même, la maladie, peut être indéfiniment réduite dans ses proportions; tandis que les progrès de la science nous promettent pour l'avenir des conquêtes encore plus directes sur cette détestable ennemie...

Quant aux vicissitudes de fortune et autres mécomptes qui tiennent

à des circonstances purement sociales, ils sont le plus souvent le résultat d'une grossière imprudence, de désirs mal réglés, ou d'institutions d'une société mauvaise ou imparfaite.

Bref, toutes les principales causes de la souffrance humaine peuvent céder en grande partie, beaucoup peuvent céder presque complétement devant les soins et les efforts des hommes.

Bien que ceci ne s'accomplisse qu'avec une fâcheuse lenteur, bien qu'une longue suite de générations doivent périr sur la brèche avant que la conquête s'achève, et que ce monde devienne ce que, la volonté et les connaissances aidant, il pourrait facilement devenir, il n'en est pas moins vrai que tout esprit assez intelligent et assez généreux pour prendre à ce mouvement une part si petite et si modeste qu'elle puisse être, trouvera dans la lutte même un noble plaisir qu'il n'échangerait contre aucune jouissance égoiste, quelque séduisante qu'elle pût être [1].

VIII

INSUFFISANCE FINALE DE LA MORALE UTILITAIRE. SON EFFET DÉCOURAGEANT SUR LA VOLONTÉ.

Depuis l'hiver de 1821, époque à laquelle j'avais lu pour la première fois Bentham, j'avais un objectif, et ce qu'on peut appeler un but dans la vie : je voulais travailler à réformer le monde. L'idée que je me faisais de mon propre bonheur se confondait entièrement avec cet objet. Les personnes dont je recherchais l'amitié étaient celles qui pouvaient concourir avec moi à l'accomplissement de cette entreprise. Je tâchais de cueillir sur la route le plus de fleurs que je pouvais, mais la seule satisfaction personnelle sérieuse et durable sur laquelle je comptais pour mon bonheur était la confiance en cet objectif; je me flattais de la certitude de jouir d'une vie heureuse si je plaçais mon bonheur en quelque objet durable et éloigné, vers lequel le progrès fût toujours possible, et que je ne pusse épuiser en l'atteignant complétement. Cela alla bien quelques années, pendant lesquelles la vue du progrès qui s'opérait dans le monde, l'idée que je prenais part moi-même à la lutte, et que je contribuais pour ma part à le faire avancer, me semblait suffire pour remplir une existence intéressante et animée. Mais vint le jour où cette confiance s'évanouit comme un rêve. C'était dans l'automne de 1826 ; je me trouvais dans cet état d'engourdissement nerveux que tout le monde est susceptible de traverser, insensible à toute jouissance comme à toute sensation agréable, dans un de ces malaises où tout ce qui plaît à d'autres moments devient insipide et indifférent. J'étais dans

1. Stuart Mill, *Utilitarisme*, loc. cit.

cet état d'esprit, quand il m'arriva de me poser directement cette question : « Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et les institutions pour lesquels tu consumes ton existence, puissent s'accomplir sur l'heure, en éprouveras-tu une grande joie? seras-tu bien heureux? — Non! » me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. Tout mon bonheur, je devais le tenir de la poursuite incessante de cette fin. Le charme qui me fascinait était rompu ; insensible à la fin, pouvais-je encore m'intéresser aux moyens? Il ne me restait plus rien à quoi je pusse consacrer ma vie.....

Mes études m'avaient conduit à croire que toutes les qualités, tous les sentiments moraux de l'esprit, bons ou mauvais, étaient le résulta de l'association ; que nous aimons une chose et que nous en haïssons une autre, que nous prenons plaisir à un genre d'action ou de contemplation, et de la peine à un autre genre, par l'effet de l'association d'idées agréables ou pénibles avec ces choses, d'après le cours de l'éducation et de l'expérience. Comme corollaire de cette doctrine, j'avais toujours entendu affirmer par mon père, et j'étais convaincu moi-même, que l'éducation devait tendre à former les associations les plus fortes qu'il est possible de constituer dans l'ordre des idées salutaires, c'est-à-dire des associations de plaisir avec toutes les choses qui concourent au bien de la généralité, et des associations de peine avec toutes les choses qui y font obstacle. Cette doctrine me semblait inexpugnable; mais je voyais bien, en jetant un regard en arrière, que mes maîtres ne s'étaient occupés que d'une façon superficielle des moyens de former et d'entretenir ces associations salutaires. Il me paraissait qu'ils avaient compté absolument sur les vieux moyens vulgaires, l'éloge et le blâme, la récompense et le châtiment. Je ne doutais pas que ces moyens, appliqués de bonne heure et sans relâche, ne créassent de fortes associations de peine et de plaisir, surtout de peine, et qu'ils ne pussent produire des désirs et des aversions susceptibles de durer avec toute leur force jusqu'à la fin de la vie. Mais il doit toujours y avoir quelque chose d'artificiel et d'accidentel dans les associations qu'on fait naître par ce procédé. Les peines et les plaisirs qui s'associent par ce moyen à certaines choses, n'y sont pas attachés par un lien naturel ; je crois donc qu'il est essentiel, pour rendre ces associations durables, de faire en sorte qu'elles soient très-fortes et déjà invétérées, et pour ainsi dire réellement indissolubles, avant que la faculté de l'analyse commence à s'exercer. En effet, je m'apercevais alors ou je croyais m'apercevoir d'une vérité que j'avais auparavant toujours accueillie avec incrédulité : je reconnaissais que l'habitude de l'analyse tend à ruiner les sentiments, ce qui est vrai quand nulle autre habitude d'esprit n'est entretenue et que l'esprit

d'analyse reste seul, dépourvu de ses compléments naturels et de ses correctifs. Ce qui constitue l'excellence de l'analyse, me disais-je, c'est qu'elle tend à affaiblir, à saper toutes les opinions qui dérivent de préjugés; qu'elle nous donne les moyens de disjoindre les idées qui ne sont associées qu'accidentellement : nulle association quelle qu'elle soit ne saurait résister indéfiniment à cette force dissolvante ; mais en revanche nous devons à l'analyse ce qu'il y a de plus clair dans la connaissance des successions permanentes de la nature, des relations réelles qui subsistent entre les choses, indépendamment de notre volonté et de nos sentiments, c'est-à-dire de lois de la nature en vertu desquelles, dans beaucoup de cas, une chose est inséparable d'une autre, de lois qui, dans la mesure où elles sont clairement comprises et représentées par l'imagination, font que nos idées des choses qui sont toujours unies ensemble dans la nature contractent dans la pensée des liens de plus en plus étroits. C'est par là que l'esprit d'analyse peut avoir pour effet de fortifier les associations entre les causes et les effets, les moyens et les fins; mais il tend invariablement à affaiblir les associations qui, pour me servir d'une expression familière, ne sont que de pures questions de sentiment. Je croyais que l'esprit d'analyse était favorable à la prudence et à la clairvoyance, mais qu'il ruine sans relâche les fondements de toutes les passions comme de toutes les vertus, et surtout qu'il sape avec une persévérance effrayante tous les désirs et tous les plaisirs qui sont les effets de l'association, c'est-à-dire, suivant la philosophie que je professais, tout ce qui n'est pas purement physique ou organique; et personne n'était plus convaincu que moi-même de l'insuffisance radicale de cet ordre de plaisirs pour faire aimer la vie. Telles étaient les lois de la nature humaine, en vertu desquelles, à ce qu'il me semblait, j'avais été amené à l'état dont je souffrais. Toutes les personnes auxquelles je pensais croyaient que le plaisir de la sympathie pour les hommes, et les sentiments qui font du bien d'autrui, surtout du bien de l'humanité conçu en grand, l'objectif de la vie, étaient la source la plus abondante et la plus intarissable du bonheur. J'étais convaincu de cette vérité, mais j'avais beau savoir qu'un certain sentiment me procurerait ce bonheur, cela ne me donnait pas ce sentiment.....

Mes impressions de cette période laissèrent une trace profonde sur mes opinions et sur mon caractère. En premier lieu, je conçus sur la vie des idées très-différentes de celles qui m'avaient guidé jusque-là..... Je n'avais jamais senti vaciller en moi la conviction que le bonheur est la pierre de touche de toutes les règles de conduite, et le but de la vie. Mais je pensais maintenant que le seul moyen de l'atteindre était de n'en pas faire le but direct de l'existence. Ceux-là seulement sont heureux, pensais-je, qui ont l'esprit tendu vers quelque objet autre que leur propre bonheur, par exemple vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l'huma-

nité, même vers quelque acte, quelque recherche qu'ils poursuivent, non comme un moyen, mais comme une fin idéale. Aspirant ains à une autre chose, ils trouvent le bonheur chemin faisant. Les plaisirs de la vie, telle était la théorie à laquelle je m'arrêtais, suffisent pour en faire une chose agréable, quand on les cueille en passant, sans en faire l'objet principal de l'existence. Essayez d'en faire le but principal de la vie, et du coup vous ne les trouverez plus suffisants. Ils ne supportent pas un examen rigoureux. Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cessez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un seul moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie, non pas le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur. Que votre intelligence, votre analyse, votre examen de conscience s'absorbe dans cette recherche, et vous respirerez le bonheur avec l'air sans le remarquer, sans y penser, sans demander à l'imagination de le figurer par anticipation, et aussi sans le mettre en fuite par une fatale manie de le mettre en question[1].

---

1. Stuart Mill. *Mémoires*, ch. V, trad. Cazelles.

TABLE DES MATIÈRES

Analyse des deux premiers livres du *De Finibus*. . . 1

LIVRE PREMIER

EXPOSITION DE LA MORALE ÉPICURIENNE.

CHAPITRE PREMIER. — Préambule.
Cicéron se propose de traiter en latin les sujets déjà traités par les philosophes grecs. Réponse à diverses objections contre la philosophie. 3

CHAPITRE II. — Préambule (*suite*).
Réponse à ceux qui aiment mieux lire les mêmes choses écrites en grec que traduites en latin. 5

CHAPITRE III. — Préambule (*suite*).
Cicéron écrit en latin afin d'écrire pour tout le monde. Eloge de la langue latine. 8

CHAPITRE IV. — Préambule (*suite*).
Cicéron veut être utile à sa patrie par ses études et par ses écrits, comme il lui a été utile par sa parole et par ses actions. — Utilité de la philosophie et surtout de la morale. 11

CHAPITRE V. - Début du dialogue.
Pourquoi Cicéron n'approuve pas Epicure. 13

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSITION ET CRITIQUE PROVISOIRES DU SYSTÈME ENTIER D'ÉPICURE.

CHAPITRE VI. — Critique de la physique d'Épicure.
Emprunts d'Epicure à Démocrite. — L'atomisme. — La déclinaison des atomes. 15

CHAPITRE VII. — Critique de la logique d'Épicure. — Critique provisoire de sa morale.
Faiblesse d'Epicure dans la logique. Il supprime les définitions. Il n'enseigne ni à faire des analyses ni à tirer des conclusions. Il fait les sens juges de toute vérité. — Dans la

morale, il répète Aristippe. Exemples de Manlius et de Torquatus invoqués contre la morale d'Epicure. 19

CHAPITRE VIII. — Réponse aux critiques adressées a Épicure.
Cicéron est trop sévère à l'égard d'Epicure. Une exposition de tout le système d'Epicure serait la meilleure réponse à ses critiques. Torquatus se charge d'exposer du moins la partie de ce système qui concerne la morale. 22

SECONDE PARTIE

EXPOSITION DE LA MORALE D'ÉPICURE.

CHAPITRE IX. — Le souverain bien est le plaisir. — Morale du plaisir.
1° La tendance primitive et instinctive de tous les êtres, c'est de rechercher le plaisir : le plaisir est donc la fin naturelle des êtres.
2° Il est rationnel de rechercher le plaisir, et on ne peut concevoir une autre fin désirable pour elle-même. 24

CHAPITRE X. — La peine peut être un moyen pour obtenir le plaisir. — Morale de l'utilité.
Epicure complète la doctrine du plaisir, à laquelle s'était arrêté Aristippe, par la doctrine de l'utilité durable ou du bonheur. L'homme ne recherche pas seulement tel ou tel plaisir, mais la plus grande somme de plaisirs, constituant le plus grand bonheur. De là vient que l'homme peut et doit éviter tel plaisir particulier, si ce plaisir a pour conséquence la peine, et au contraire rechercher telle douleur particulière, si cette douleur a pour conséquence le plaisir. — Essai d'explication psychologique, par l'idée d'intérêt, des actions de Manlius et de Torquatus citées plus haut par Cicéron. . . 26

CHAPITRE XI. — Qu'est-ce que le plaisir.
Il n'y a pas de milieu entre le plaisir et la douleur; du moment où la douleur cesse, le plaisir naît. Privation de la douleur, telle est l'essence du plaisir. 29

CHAPITRE XII. — Nouvel essai pour démontrer rationnellement que le plaisir est le souverain bien.
Le plaisir tel que l'entend Epicure une fois défini, Torquatus s'efforce encore de prouver que c'est là le bien suprême. En effet, on ne peut concevoir et désirer un état supérieur à celui d'un homme qui n'aurait aucune douleur, n'éprouverait aucune crainte, jouirait à la fois du plaisir présent, passé, à venir. Au contraire, on ne peut concevoir et craindre un sort plus malheureux que celui d'un homme affligé à la fois de toutes les douleurs du corps et de toutes les peines de l'âme. 31

CHAPITRE XIII. — Les vertus ont leur fin dans le plaisir. — Première vertu : la sagesse.
Comme la médecine et tous les autres arts, l'art de la vie ou la sagesse a pour unique but de procurer à l'homme le plaisir. — Tandis que l'ignorance est une cause de trouble et de peine, la sagesse modère les passions et les fait servir au plus grand plaisir : de là son utilité. — Division des désirs en désirs naturels et nécessaires, naturels et non nécessaires, ni naturels ni nécessaires. 33

CHAPITRE XIV. — Les vertus ont leur fin dans le plaisir. — Seconde vertu : la tempérance.
La tempérance, vertu essentielle dans la doctrine épicurienne, n'est pas l'ennemie du plaisir. Elle ne le modère parfois qu'afin de l'accroître. 35

CHAPITRE XV. — Les vertus ont leur fin dans le plaisir. — Troisième vertu : le courage.
Le courage ne peut avoir sa raison en lui-même : il consiste à ne laisser troubler son plaisir intérieur par nulle inquiétude et nulle crainte. 37

CHAPITRE XVI. — Les vertus ont leur fin dans le plaisir. — Quatrième vertu : la justice.
Les hommes justes ne sont tels que par intérêt : 1° parce qu'ils ne veulent pas encourir les châtiments sociaux ; 2° parce qu'ils veulent obtenir l'estime et les honneurs. — Trouble de l'homme injuste. Bonheur du juste. — Union de toutes les vertus dans le plaisir, fin suprême. 38

CHAPITRE XVII. — Plaisirs de l'esprit et plaisirs du corps.
Les plaisirs de l'esprit proviennent de ceux du corps, mais ils sont plus grands et doivent être recherchés de préférence. — Les plaisirs du corps sont bornés au présent ; ceux de l'âme embrassent le passé et l'avenir. — Par les peines de l'âme, l'insensé ne peut pas ne pas être malheureux ; par les plaisirs de l'âme, le sage ne peut pas ne pas être heureux. . . 41

CHAPITRE XVIII. — Eloge d'Épicure.
Epicure a ouvert à tous une route facile et droite vers le bonheur. — Tableau des misères de l'humanité avant la venue d'Épicure. 42

CHAPITRE XIX. — Le sage stoïcien et le sage epicurien. — Inutilité de la logique stoïcienne et nécessité de la physique épicurienne.
Les épicuriens ne sont pas si éloignés qu'il le semble du stoïcisme. Points d'accord des deux doctrines. — Si Epicure a négligé la dialectique, à laquelle s'attachent les épicuriens

et les académiciens, c'est qu'il l'a jugée peu utile au bonheur de la vie. — S'il accorde tant d'importance à la physique, c'est qu'elle fonde sa morale, en supprimant à la fois la crainte du caprice des dieux et de la nécessité des choses. 44

CHAPITRE XX. — Théories épicuriennes de l'amitié.
Importance de l'amitié dans la doctrine épicurienne.
1° *Théorie d'Epicure.* L'amitié est intéressée, et on n'aime que soi en autrui.
2° *Théorie des épicuriens récents.* L'amitié devient à la longue désintéressée, et on finit par aimer son ami pour lui-même.
3° *Théorie d'autres épicuriens.* Il se forme entrees amis une sorte de pacte tacite par lequel ils s'engagent à s'aimer l'un l'autre non moins que chacun d'eux s'aime lui-même. . . 47

CHAPITRE XXI. — Conclusion.
Clarté de la doctrine d'Epicure. — Si Epicure paraît peu savant à Cicéron, il possédait du moins la seule science vraiment utile, la science du bonheur. 50

LIVRE SECOND

CRITIQUE DE LA MORALE EPICURIENNE.

CHAPITRE I. — Préambule.
Cicéron ne veut pas être regardé comme un philosophe qui fait une leçon dans une école. Il préfère employer la méthode socratique et procéder par interrogations. 55

PREMIÈRE PARTIE DE LA CRITIQUE

THÉORIE ÉPICURIENNE DU PLAISIR. LE SOUVERAIN AGRÉABLE.

CHAPITRE II. — Qu'est-ce que le plaisir?
Avant de poser le plaisir comme la fin suprême, il faudrait d'abord le définir. Epicure ne le définit pas. 58

CHAPITRE III. — Confusion établie par Épicure entre le plaisir et l'absence de douleur.
Ce qu'on entend d'habitude par le mot *plaisir;* ce qu'entend Hiéronyme par l'*absence de douleur;* opposition de ces deux idées, confondues par Épicure. 60

CHAPITRE IV. — L'absence de douleur, état intermédiaire entre le plaisir et la douleur.
Si Épicure veut placer le souverain bien dans l'absence de douleur, qu'il ne se serve pas alors du mot de *volupté.* — Discussion sur le vrai sens de ce mot. — Il existe entre la volupté et la douleur un état intermédiaire, où on n'éprouve

ni douleur ni plaisir. 63

CHAPITRE V. — L'ABSENCE DE DOULEUR, ÉTAT INTERMÉDIAIRE ENTRE LE PLAISIR ET LA DOULEUR (*suite*).

Reproche d'obscurité adressé à Épicure. Distinction entre deux sortes d'obscurité, celle qui provient du sujet traité et celle qu'on introduit soi-même en le traitant. — Appel au sens commun pour démontrer l'existence d'un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur. 65

CHAPITRE VI. — ÉTABLIR A LA FOIS COMME FIN LE PLAISIR ET L'ABSENCE DE DOULEUR, C'EST ADMETTRE DEUX SOUVERAINS BIENS.

Le dialogue s'interrompt, et Cicéron commence un discours continu. — Nouveaux reproches adressés à Épicure au sujet de sa logique. — Épicure eût dû distinguer le plaisir de l'absence de douleur, et en faire deux souverains biens séparés. — Exemples d'Aristote, de Calliphon, de Diodore. . . . 67

CHAPITRE VII. — DOCTRINE D'ÉPICURE SUR LES VOLUPTÉS SENSUELLES.

Épicure, malgré lui, sépare souvent en fait dans ses préceptes la volupté de l'absence de douleur. Sa doctrine excuse les voluptueux. Traduction et critique d'une maxime d'Epicure. . 70

CHAPITRE VIII. — DOCTRINE D'EPICURE SUR LES VOLUPTÉS SENSUELLES (*suite*).

Épicure peut blâmer les voluptueux grossiers ; il ne peut qu'approuver les voluptueux délicats. Vers de Lucilius. Quel est le repas qu'on peut appeler avec vérité un *bon repas*?. . . 72

SECONDE PARTIE DE LA CRITIQUE

THÉORIE ÉPICURIENNE DES DÉSIRS. LE SOUVERAIN DÉSIRABLE.

CHAPITRE IX. — LES TROIS ESPÈCES DE DÉSIRS, D'APRÈS EPICURE.

La division logique des désirs donnée par Épicure est inexacte. — De plus sa doctrine morale sur les désirs est fausse : il veut simplement les modérer, alors qu'il faudrait les supprimer. 75

CHAPITRE X. — L'ABSENCE DE DOULEUR NE PEUT ÊTRE UN OBJET DE DÉSIR.

Contradictions diverses que Cicéron croit apercevoir dans la doctrine d'Épicure. — Les enfants et les animaux, qu'Épicure prend pour exemple, ne cherchent pas l'absence de douleur ou le plaisir du repos, mais le plaisir du mouvement. . . 78

CHAPITRE XI. — LES ÊTRES NE TENDENT PAS NATURELLEMENT AU PLAISIR, MAIS A LA CONSERVATION DE LEUR ÊTRE.

1° L'argument tiré de l'instinct des animaux est sans valeur : car la raison humaine est au-dessus de l'instinct animal.

2° Les êtres ne tendent pas naturellement au plaisir : ils le rencontrent par surcroît, alors qu'ils cherchent seulement à persévérer dans l'être.

Opinions diverses des philosophes sur le souverain bien. . . 80

TROISIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE

THÉORIE DE LA VERTU. LE SOUVERAIN BIEN.

CHAPITRE XII. — LA RAISON PEUT SEULE JUGER DU SOUVERAIN BIEN.

Le principe sur lequel repose, en dernière analyse, la doctrine d'Épicure, c'est que les sens sont juges du bien et du mal. Mais, s'il appartient aux sens de juger du doux et de l'amer, du poli et du rude, le bien et le mal sont hors de leur portée. La raison seule ici peut prononcer; or, elle a l'idée d'un bien supérieur au plaisir : l'honnêteté. 84

CHAPITRE XIII. — LA RAISON EXCLUT DU SOUVERAIN BIEN TOUT ÉLÉMENT QUI PUISSE ALTÉRER L'IDÉE DE L'HONNÊTE.

1° Il faut retrancher de la philosophie toute opinion qui retranche l'honnêteté du souverain bien. L'homme, dieu mortel, est né pour autre chose que pour les voluptés bestiales. — Critique d'Aristippe, d'Hiéronyme, de Carnéade.

2° Il faut rejeter aussi les doctrines qui ajoutent à l'honnêteté le plaisir, qu'elle méprise, ou l'absence de douleur, qui n'est pas un bien. — Critique de Calliphon et de Diodore.

3° Il faut rejeter enfin les systèmes qui, comme ceux de Pyrrhon, d'Ariston ou d'Hérille, comptent pour rien nos tendances naturelles, et ne peuvent déduire de leur idée du souverain bien aucune règle pratique de conduite. . . . 86

CHAPITRE XIV. — DÉFINITION DE L'HONNÊTE.

Toutes les autres doctrines écartées, il ne reste plus que celle d'Epicure : le débat se circonscrit, et s'engage entre la volupté et la vertu. — Définition de l'honnête : ce qui est louable par soi-même. — Quatre vertus déduites de l'honnêteté : sagesse, justice, courage, tempérance ou convenance. 88

CHAPITRE XV. — L'HONNÊTE D'APRÈS EPICURE.

Selon Épicure, l'honnête n'est rien, ou c'est simplement ce que loue la foule, et on ne recherche l'honnête qu'en vue du plaisir de la louange. — Contradictions d'Épicure avec lui-même. 90

CHAPITRE XVI. — LA SAGESSE ET LA JUSTICE N'ONT PAS LEUR FIN DANS LE PLAISIR.

La sagesse est aimée pour elle-même, non parce qu'elle est ouvrière de la volupté. Paroles de Platon. — La justice ne réside pas dans l'opinion des hommes, mais dans la réalité des choses. — Elle n'est pas la crainte des châtiments. — Exemples divers 92

CHAPITRE XVII. La justice n'a pas sa fin dans le plaisir (*suite*). — L'injustice habile.

Il ne faut s'occuper dans ce débat que de ceux qui sont à la fois injustes et habiles; ceux-là, en commettant l'injustice, savent éviter la sanction. — Exemple de Sextilius Rufus, légalement injuste. — Quand même l'injuste n'éviterait pas le châtiment, Épicure pourrait lui apprendre à le mépriser, comme il méprise toute autre douleur. 93

CHAPITRE XVIII. — La justice n'a pas sa fin dans le plaisir (*suite*). — L'injustice puissante et cachée.

Nouveaux exemples de Crassus, de Pompée, de Sextus Péducéus. — Un argument de Carnéade. — Inconséquence pratique des épicuriens. 96

CHAPITRE XIX. La tempérance et le courage n'ont pas leur fin dans le plaisir.

Il y a des choses qui sont par elles-mêmes honteuses, alors même qu'elles demeurent secrètes. Il y a des actes de courage qu'on ne peut accomplir en vue de la volupté ou de l'utilité. — Exemples de Torquatus, de Décius Mus. 97

CHAPITRE XX. — Portrait du voluptueux et de l'homme vertueux.

Cicéron répond à Torquatus, qui, après avoir fait le portrait de l'épicurien parfait, avait demandé s'il était possible de concevoir un état plus heureux et plus désirable. — Portrait de Thorius Balbus, homme riche, plein de santé, type accompli de l'épicurien. — Thorius Balbus était moins heureux, buvant sur un lit de roses, que Régulus mourant à Carthage pour sa patrie. 99

CHAPITRE XXI. — La volupté et les vertus. — Le tableau de Cléanthe.

Il faut que les épicuriens, ou condamnent les actions purement désintéressées, ou abandonnent leur système. — On devrait éprouver de la honte à soutenir Épicure. — L'image fidèle de la doctrine épicurienne a été tracée par Cléanthe, qui montrait à ses auditeurs la volupté assise sur un trône et ayant autour d'elle les vertus pour servantes. 101

CHAPITRE XXII. — La vertu épicurienne est de l'hypocrisie.

La crainte de la sanction ne peut fonder la vertu. — L'épicurien

préférera toujours paraître homme de bien sans l'être, que de l'être et de ne le paraître point. — Torquatus lui-même n'oserait pas révéler à tous les principes de sa morale, qui deviennent nécessairement les principes de ses actions. . . 102

CHAPITRE XXIII. — TOUTE LA DOCTRINE ÉPICURIENNE REPOSE SUR L'HYPOCRISIE.

La doctrine épicurienne n'est pas difficile à comprendre; mais ses défenseurs n'osent en montrer qu'une partie. . . . 105

CHAPITRE XXIV. — CRITIQUE DE L'AMITIÉ ÉPICURIENNE. — L'UTILITÉ ET L'AMITIÉ.

Il ne reste plus, dans la doctrine épicurienne, de place pour l'amitié. — L'amitié véritable suppose qu'on aime les autres pour eux-mêmes, non pour soi. — Si l'utilité seule a formé l'amité, une utilité plus grande la rompra. 107

CHAPITRE XXV. — CRITIQUE DE L'AMITIÉ ÉPICURIENNE (*suite*). — LES AMIS D'EPICURE.

Quoique la doctrine d'Epicure supprime la véritable amitié, Epicure et ses disciples ne cessent de la louer et de la pratiquer. Cette contradiction pratique n'excuse ni ne justifie leur doctrine morale. 109

CHAPIRE XXVI. — CRITIQUE DE L'AMITIÉ ÉPICURIENNE (*suite*). — LES TROIS THÉORIES ÉPICURIENNES SUR L'AMITIÉ

1° *Théorie d'Epicure :* — On aime ses amis pour soi-même. — Elle est réfutée par les argnments précédents.

2° *Théorie de certains épicuriens :* — On finit par aimer ses amis pour eux-mêmes. — C'est une inconséquence au système d'Epicure.

3° *Théorie d'autres épicuriens* : — L'amitié naît d'une sorte de pacte tacite par lequel les amis s'engagent à un désintéressement mutuel. — Cette théorie, en plaçant toujours le fondement de l'amitié dans l'intérêt, fait que, l'intérêt variant, l'amitié cessera et le pacte sera rompu. 110

QUATRIÈME PARTIE DE LA CRITIQUE

THÉORIE DU BONHEUR.

CHAPITRE XXVII. — DE LA CERTITUDE ET DE LA DURÉE DU BONHEUR, SELON EPICURE.

Le véritable bonheur est celui qui dépend de nous seuls; Epicure, plaçant le bonheur dans la volupté, le fait dépendre des choses extérieures; il lui ôte ainsi son caractère essentiel : l'indépendance. — Mais, dira Epicure, ce qui ne dépend pas du sage, c'est la durée; or la durée ne fait rien au bonheur : le bonheur en lui-même n'est pas amoindri parce que

sa durée est bornée. — Réponse de Cicéron : La durée ajoute à la douleur ; elle ajoutera donc au plaisir. Ce qui fait la supériorité du bonheur des dieux sur celui des hommes, c'est son éternité. 112

CHAPITRE XXVIII. — De la possibilité du bonheur, selon Épicure.
Jusqu'à quel point le bonheur est-il toujours à la portée du sage? — Des prétendues richesses naturelles d'Épicure. — Examen de cette maxime épicurienne : « On peut percevoir non moins de plaisir des choses les plus viles que des choses les plus précieuses. » — La crainte de la douleur dans la doctrine d'Épicure. — Si le bonheur épicurien consiste dans « le sentiment et l'espoir du bon état de la chair, » c'est un bonheur facile à détruire. 115

CHAPITRE XXIX. — Des remèdes contre la douleur.
« Si la douleur est vive, elle est courte » dit Epicure. Ce n'est pas vrai en fait. — Le seul remède contre la douleur, remède dont ne peuvent user les épicuriens, c'est la grandeur d'âme et le courage moral. 118

CHAPITRE XXX. — Une lettre d'Epicure mourant.
Epicure, mourant, écrivait à Hermachus que les plus vives douleurs qu'il éprouvait en son corps étaient compensées par la joie qu'il ressentait dans son âme au souvenir de ses découvertes. — Par cette opposition qu'Epicure établit entre le plaisir de l'âme et la souffrance du corps, il est infidèle à sa propre doctrine. 119

CHAPITRE XXXI. — Digression sur le testament d'Epicure.
Si on peut louer la lettre d'Epicure à Hermachus, il n'en est pas de même de son testament. Discussion sur un article du testament. 122

CHAPITRE XXXII. — Le bonheur et la mémoire des plaisirs d'après Epicure.
Epicure fait consister une grande partie du bonheur du sage dans le souvenir des plaisirs passés, dans l'oubli des peines. Mais ni le souvenir ni l'oubli ne dépendent de nous. . . 125

CHAPITRE XXXIII. — Il existe des plaisirs supérieurs aux plaisirs du corps et qui n'en proviennent pas.
Selon Epicure, tout plaisir et toute douleur vient du corps. — Critique de cette doctrine. — Si les plaisirs et les peines de l'esprit avaient leur vraie source dans le corps, comment pourraient-ils être plus grands que ceux du corps ?. . . . 127

CONCLUSION

CHAPITRE XXXIV. — Il existe une fin supérieure au plaisir, et que la pensée de l'homme doit poursuivre.

L'homme ne peut trouver son bien dans ce qui est la fin de la brute. — Les puissances intérieures de l'homme le portent vers un but plus noble. — La doctrine d'Epicure ne s'adresse pas à la partie la plus élevée de nous-mêmes, à la raison, mais à la partie inférieure qui nous est commune avec l'animal. 129

CHAPITRE XXXV. — Il existe une fin supérieure au plaisir, et que les actions de l'homme doivent réaliser.

La louange que nous donnons aux grands hommes et aux grandes actions est une négation implicite de la morale d'Epicure. — La doctrine de l'intérêt, ramenant la vertu à un trafic, la supprime. — Il faut que Torquatus, après avoir regardé au dedans de lui-même, choisisse, entre la volupté et la vertu, la fin qu'il trouvera la plus digne de lui. . . . 131

Eclaircissements relatifs à l'histoire de l'Epicurisme.

Antécédents de la physique épicurienne d'après Diogène Laërce. 137
Antécédents de la morale épicurienne d'après Diogène Laërce. 141
Epicure d'après Diogène Laërce. 153
Extraits d'Épicure. — Lettre d'Epicure à Hérodote. . . . 164
Lettre d'Epicure à Pythoclès 179
Le sage épicurien d'après Diogène Laërce. 185
Lettre d'Epicure à Ménécée. 187
Doctrine d'Epicure sur la divination, sur la nature du plaisir et sur la nature du bien, d'après Diogène Laërce. 195
Maximes principales d'Epicure 196
L'Épicurisme dans Lucrèce. 204
Extraits de Cicéron relatifs à l'Épicurisme 291
Epicure commenté par Sénèque 318
Epicure commenté par Marc-Aurèle 337
L'épicurisme dans Hobbes 338
L'épicurisme dans La Rochefoucauld 346
L'Épicurisme en France au XVIII^e siècle. — Extraits d'Helvétius. 364
Extrait de Dalembert. 369
Extraits de Saint-Lambert. 370
Extraits de Volney 372
L'Épicurisme en Angleterre. — Extraits de Bentham. . . 375
Extraits de Stuart Mill 381

PARIS. — IMP. JULES LE CLERE ET C^{ie}, RUE CASSETTE, 29

PA 6296 .D22 F7 1875
SMC
Cicero, Marcus Tullius.

Des suprcemes biens et
des suprcemes maux /
BAA-6843 (mcsk)

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY